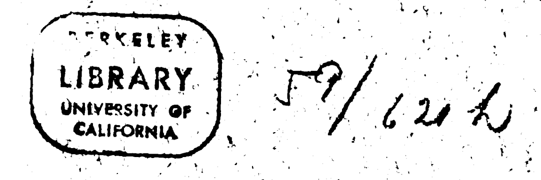






Das Ideal
im System der
Kantischen Philosophie

von

Benzion Kellermann



Berlin 1920

C. A. Schwetschke & Sohn, Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729

Vorwort.

Die Darlegungen dieses Buches verfolgen ein doppeltes Ziel: ein systematisches und ein philosophiegeschichtliches. Systematisch wollen sie in den Spekulationen Kants den Punkt aufzeigen, der die kulturerzeugende Kraft des kritischen Idealismus ein für allemal sicherstellt. Nicht länger darf der Vorwurf von dem leeren Begriffsformalismus Kantischer Gedanken erhoben werden. Immer mehr muß sich die Überzeugung durchringen, daß die Gleichung: Kantianismus = Kultur apriorische Geltungskraft besitzt.

Zwar wurde schon öfters in bezug auf die mathematische Naturwissenschaft das Recht dieser Gleichung anerkannt, aber nur um die korrelative Beziehung zwischen Kant und den Geisteswissenschaften um so energischer zu bestreiten. Hier galt es deshalb in erster Linie den Nachweis zu führen, daß für alle Richtungen des Kulturbewußtseins nicht nur für die Logik, sondern auch für die Ethik, für die Ästhetik und für die Psychologie der Kantianismus grundlegende Kraft in sich birgt. Aber selbst für die Logik als die Logik der mathematischen Naturwissenschaft wurde häufig die Fruchtbarkeit Kantischer Reflexionen, ihr konstitutiver Wert bestritten. Höchstens verstand man sich zu der Konzession, daß die Kantische Philosophie eine rein formale Einheit all jener Relationen darstelle, die in der Logik der mathematischen Naturwissenschaft wirksam sind; keineswegs aber verfüge eine solche begriffstechnisch notwendige Denkökonomie über die Fähigkeit, in der selbständigen Erzeugung solcher Relationen der Natur ihre Gesetze „vorzuschreiben“.

Es schien uns deshalb auch heute noch eine Untersuchung darüber geboten, ob sich nicht für die Abwehr solcher Angriffe in dem Kantischen System ein Gedanke ermitteln lasse, der gerade die erzeugende und schöpferische Kraft der Kantischen Begriffswelt für das gesamte Kulturbewußtsein zu einer unangreifbaren Gewißheit erhebt. Der Begriff des Ideals soll diesem Gedanken Ausdruck verleihen. Er soll den Nachweis dafür erbringen, daß in allen Schichten Kantischer Kritik jenes Moment enthalten ist, das man geradezu als den realisierenden Faktor des ganzen Systems betrachten kann.

Daß freilich bei der Einheit der Realisation, wie sie der Idealbegriff vertreten soll, auch die Einheit der Grundlegung in einem besonderen Begriffe als dem Korrelat des Ideals verankert werden muß, bedarf wohl kaum eines Beweises. So lautet denn die Kardinalfrage unserer ganzen Untersuchung: Worin besteht die Urrelation des Kantischen Systems, die sich für alle Richtungen des Bewußtseins aus der realisierenden Funktion des Ideals mit zwingender Notwendigkeit ergibt?

Mit dieser Fragestellung betreten wir kein philosophisches Neuland: Ein Blick auf die methodische Richtung, die Männer wie Cohen und Natorp in der Begründung und systematischen Ausgestaltung des kritischen Idealismus einschlagen, zeigt zur Genüge, daß wir nur jene Arbeiten fortzuführen beabsichtigen, die besonders in der sogenannten „Marburger Schule" ihre Verwirklichung gefunden haben. Hier wurde stets im Anschluß an die Klassiker des Denkens, an Plato, Descartes und Leibniz, an Kepler, Galilei und Newton der Gedanke ventiliert, auf welche Weise der intime, d. h. der korrelative Zusammenhang zwischen Philosophie und Kultur bis zur Evidenz erwiesen und begründet werden kann. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Lösungsversuche dieser Schule in jeder Hinsicht befriedigen. Aber es genügt für die Würdigung ihrer Verdienste schon der Hinweis, daß gerade von den Vertretern dieser Denkrichtung jene Methodik geprägt wurde, die mit der Zeit zu einer immer reiferen Lösung unseres Problems und damit auch zu einem völligen Verständnis Kants führen muß.

Weil wir aber rückhaltlos diese Leistungen anerkennen, erachten wir es für unsere Pflicht, auch freimütig jene Lücken bloßzulegen, die sich in den Werken der Schule bemerkbar machen. Mit dieser Kritik glauben wir nur dem Geiste jener an Plato orientierten Dialektik zu entsprechen, die zur Lösung eines Problems immer neue Probleme herbeiruft, um durch diesen nie zu erschöpfenden Reichtum der Fragen die zu ihrer Lösung bestimmte Methode einer ewigen Selbstrevision zu unterziehen: Denn je feiner die Methode, desto näher die Lösung. Die Worte, die Natorp in der Hermann Cohen gewidmeten Festschrift an den Stifter der Marburger Schule richtet, müssen auch für die generelle Würdigung aller philosophischen Schöpfungen Geltung erlangen: „. . . es würde nicht in Ihrem Sinne sein, wenn wir dieses System nun in der alten Bedeutung eines abgeschlossenen Lehrgebäudes verstehen würden. Vielmehr gerade darin sehen wir und sehen Sie selbst die Lebenskraft unserer Schule, daß sie ihre Aufgabe nicht bloß darin erkennt, ein fertiges System bloß zu kommentieren, zu paraphrasieren und nach außen zu propagieren, sondern unter der Idee,

die allein das System der Philosophie uns bedeuten darf, daher freilich in unausweichlicher Richtung, zugleich aber in lebendigster Weiterentwicklung der Probleme das begonnene Werk fortzuführen und zur erreichbaren Vollendung zu bringen."

Stellen wir nun im Sinne solcher philosophiegeschichtlichen Erwägungen die Frage: Welche Schritte wurden bisher unternommen, um sowohl die realisierende Bedeutung des Ideals als auch die damit zusammenhängende transzendentale Begründung des Gesamtbewußtseins ins rechte Licht zu setzen, so müssen wir feststellen, daß wir überall wichtige Ansätze für die Lösung dieser Problematik finden, nirgends aber die systematische Abrundung aller Ansätze zur Geschlossenheit einer methodologischen Grundfrage. Die von uns erfragte und behauptete Korrelativität zwischen Ideal und Grundlegung, zwischen Realisation und Ursprung kommt höchstens bei der Behandlung einzelner Bewußtseinstypen zur Sprache, und auch da nicht immer mit der notwendigen Klarheit und methodischen Einheit.

Solange aber die Inangriffnahme dieses Problems nicht generell erfolgt, werden nicht nur die alten Klagen über die angebliche Wirklichkeitsfremdheit Kants nicht verstummen, sondern es wird — was weit bedenklicher ist — in der Kantischen Philosophie ein Freibrief für alle dogmatisierende Metaphysik erblickt. Ein typisches Beispiel für diese Gefahr liefert Schelling mit seiner Identitätsphilosophie. Kein Philosoph hat so wie er den Zusammenhang zwischen Idee, Ideal und Wirklichkeit betont, und keiner hat so wie er auf dem Wege ontologischer Spekulation die Kantische Transzendentalphilosophie in ihr direktes Gegenteil verkehrt. Ein solches Abschwenken ins metaphysische Geleise läßt sich nur damit erklären, daß es Schelling an den methodologischen Voraussetzungen gebrach, die für die richtige Bestimmung des Verhältnisses unter den erwähnten Begriffen unbedingt walten müssen — Beweis genug, wie notwendig eine auf diese methodologischen Vorbedingungen abzielende Untersuchung ist. —

Zu bemerken habe ich noch, daß fast allen Zitaten aus Kant die Cassirersche Ausgabe zugrunde liegt. Nur für solche Texte, die in dieser Ausgabe noch nicht vorhanden sind, wurden die Lesarten von Hartenstein benutzt.

Berlin, im Oktober 1919.

Benzion Kellermann.

Inhalt.

I. Die Realisation der Idee.

Über das begriffliche Fachwerk, das Kant für den Aufbau seines Systems verwendet, findet sich im dritten Hauptstücke der transzendentalen Dialektik (395) folgender Aufschluß: „Wir haben oben gesehen, daß durch reine Verstandesbegriffe ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenstände können vorgestellet werden, weil die Bedingungen der objektiven Realität derselben fehlen und nichts als die bloße Form des Denkens in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können sie in concreto dargestellet werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff in concreto ist. Ideen aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirischmögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen. Aber noch weiter als die Idee scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne und worunter ich die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehe."

Der Kern dieser Worte gipfelt in einer steigenden Inkongruenz und Disharmonie zwischen Vernunft und Wirklichkeit. Zwar ist es möglich, die Verstandesbegriffe auf dem Wege der Konkretisierung mit der Wirklichkeit auszugleichen. Aber dieser Ausgleich, der im Interesse der Gegenstandsbildung gefordert wird, läßt die von Hause aus gegebene Heteronomie zwischen Verstand und Sinnlichkeit nur um so deutlicher hervortreten. Und daß es sich bei diesem konkretisierenden Ausgleich zwischen Verstand und Sinnlichkeit keineswegs um ein Definitivum mit gegenseitiger Deckung, oder gar um eine Prävalenz des Wirklichen handelt, geht schon aus der Überlegung hervor, nach welcher der Verstandesbegriff stets eine viel größere Spannweite

als die Wirklichkeit besitzt. Immerhin läßt sich nicht leugnen, daß in dem Erfahrungsgegenstande der Verstandesbegriff eine Art von Verkörperung findet, womit freilich nicht gesagt ist, daß der Erfahrungsgegenstand selbst eine unüberwindliche Abgeschlossenheit bedeutet. Tatsächlich ließe sich auch der Fall denken, daß der Erfahrungsgegenstand selbst etwas völlig Imaginäres ist, das also keineswegs eine Verengung und Einschränkung des Verstandesbegriffs zur Folge haben müßte. Wie dem aber auch sei, jedenfalls gewinnt der Verstandesbegriff an der Erscheinung als dem Repräsentanten der Sinnlichkeit das Feld seiner Betätigung, und der hieraus entstehende Erfahrungsgegenstand erweist sich als eine Art objektiver Realität des Verstandesbegriffs.

Gibt es auch für die Idee eine solche auf dem Wege der Konkretion zu erreichende objektive Realität? Kant verneint diese Frage aus folgenden Gründen: Den Stoff für die Entfaltung der Idee liefert nicht, wie bei dem Verstandesbegriff, die Sinnlichkeit, sondern jene Methodik, die der Harmonisierung zwischen Denken und Anschauung zugrunde liegt. Mit dieser Methodik, die in den sogenannten Grundsätzen und Gesetzen zutage tritt, soll die Idee jene Vereinigung eingehen, die der zwischen Verstand und Sinnlichkeit analog ist.

Worin aber besteht das Wesen dieser Vereinigung? Nach den Erörterungen, die der Dialektik voraufgehen, bedeutet diese Vereinigung nichts anderes als die restlose Zurückführung der Erscheinung auf die Einheit der Apperzeption als die Einheit des Denkens. Diese Aufgabe der restlosen Zurückführung formuliert die Idee, während die in den Erfahrungsgegenständen sich offenbarende Einheit zwischen Verstand und Erscheinung immer nur Bruchstücke dieser Zurückführung enthält. Vollständig kann diese Aufgabe nur gelöst werden, wenn sich die in jener Methodik enthaltene Vielheit der Grundsätze zu einer völligen Einheit hin entwickelt hat. Denn die Vielheit der Grundsätze und Gesetze entspricht den verschiedenen Seinsschichten der Erscheinung, zu deren restlosem Ausgleiche mit der Einheit der Apperzeption die Idee auffordert. Von diesem Gesichtspunkte aus enthält also die Idee die Maximalleistung, die jener Ausgleich zu erfüllen hat, aber niemals erfüllen kann, weil die Sinnlichkeit ebenso in unendlich viele Seinsschichten zerfällt, wie die in dem Verstande zutage tretende Einheit des Denkens selbst unendlich ist. Wenn aber die wahre objektive Realität in der erfüllten Aufgabe und nicht in der Aufgabe selbst liegen soll, dann steht die Idee zweifellos der objektiven Realität viel ferner als der im Erfahrungsgegenstande konkretisierte Verstandesbegriff. Denn bei dem Verstandesbegriff objektiviert sich die Realität schon in jedem einzelnen Gegenstande, bei der Idee erst in der unendlichen Zusammenfassung aller Erfahrungsgegenstände. Daher spricht Kant davon, daß

sich der systematischen Einheit der Idee „die empirischmögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen."

Weshalb aber nennt Kant die Einheit der Idee eine systematische Einheit? Die Antwort hierauf erteilt er im „Anhang zur transzendentalen Dialektik" (441): „Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zustandekommen... Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden. . . Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen... Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhangendes System wird. Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft; vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, solange sie denselben nicht adäquat ist."

In ähnlichem Sinne hatte sich Kant schon früher (262) geäußert: „Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um

1*

die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transzendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch in concreto fehlen und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird." — Nach diesen Äußerungen, die sich geradezu wie ein Kommentar zu dem oben angeführten Abschnitt aus dem dritten Hauptabschnitte der Dialektik lesen, liegt also dem Begriffe der systematischen Einheit der Gedanke zugrunde, daß alle Reihenbegriffe des Verstandes ihre Orientierung an der unendlichen Einheit des Unbedingten zu suchen haben. In dieser gemeinschaftlichen Bezogenheit auf das Unbedingte als den Generalnenner aller Verstandesreihen gewinnen diese selbst ihre Einheit und Gliederung. Aber unwillkürlich muß man fragen, wird durch diese Bezogenheit nicht alle Einheit der Gliederung in eine solche der Identität verwandelt? Welches Prinzip bedingt die Ein- und Unterordnung der Glieder? Wie verhält sich die logische Totalität des Unbedingten zu der ethischen und zu der ästhetischen Reihe? Hier muß dem Begriffe des Unbedingten noch eine ergänzende Relation zur Seite stehen, wenn an die Stelle der Identität die systematische Einheit treten soll. Diese Relation ist der Primat der ethischen Teleologie. Erst in dem Momente, in dem das Unbedingte selbst als Träger und Inbegriff der Zweckmäßigkeit von der gleichen Differenzierung betroffen wird, der die Zweckmäßigkeit anheimfällt, in diesem Momente kommt auch die Einheit der Gliederung in alle Totalitätsreihen, die in dem Unbedingten ihren Ausgangs-, weil Zielpunkt finden. Denn wie die ethische Zweckmäßigkeit den Primat innerhalb der verschiedenen teleologischen Gebilde vertritt, um durch die engere oder entferntere Beziehung der einzelnen Zweckarten zum ethischen Ziele Einheit in der Rangordnung der Zwecke zu begründen, so übernimmt jetzt das ethisch bestimmte Unbedingte die gleiche Aufgabe für die Einheit der Gliederung unter den verschiedenen Totalitätsreihen. In diesem Sinne sagt Kant (467): „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer, auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit zu gelangen." Daß aber unter der „allerhöchsten Vernunft" nur die praktische verstanden werden

darf, hebt Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft (132) ausdrücklich hervor: „In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat. . . Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen. . . Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist."

Nach diesen Äußerungen Kants darf es als feststehend gelten, daß unter den Worten: systematische Einheit nur das allgemeine Hinneigen aller Erkenntnisgegenstände zum Sittlichen als oberstem Leitprinzip aller Forschung und damit alles Seins gemeint sein kann. Dann aber ist es auch verständlich, daß eine „objektive Realität" der Idee, die einer solchen des Verstandesbegriffs analog wäre, nicht eintreten kann, weil sie nicht eintreten darf. Denn die objektive Realität des Sittlichen im Sinne einer Empirisierung ihrer Forderungen bedeutet eine Preisgabe des Sittlichen, dessen Kausalität von der der Logik grundsätzlich verschieden ist. Denn das Sein der praktischen Vernunft ist das Sollen — nicht das Dasein, die existentiale Wirklichkeit.

Dennoch darf auch an dieser objektiven Realität der Verstandesbegriffe die Idee, die sittliche Idee, partizipieren: Zwar nicht an der Bildung der Einzelgegenstände, deren Aufbau sich auf dem völlig autonomen Grunde der Kausalitätslogik vollzieht; wohl aber in dem Antrieb und Ansporn zur unendlichen Entfaltung und Anwendung der Kausalitätslogik im Interesse einer dauernden Gegenstandserzeugung. Denn weil die Idee der praktischen Vernunft als „Unbedingtes" das ewig Bedingende der Kausalität ist, so kann ihre Aufgabe erst dann als erfüllt gelten, wenn ihrer Unendlichkeit die Reihe der Gegenstände adäquat wird, also die Totalität der Gegenstandsreihen sich ins Unendliche steigert. So gesehen ist die Idee mit der Realität des Verstandesbegriffs aufs innigste verwoben: Fast könnte man zu dem Paradoxon greifen, daß die objektive Realität der Idee dank ihrem negativen Verhältnis zur logischen Gegenstandsrealität diese selbst, wenn nicht für die Gegenwart begründet, so doch wenigstens für die unendliche Zukunft aufs eifrigste fördert.

Aber die Anteilnahme der Idee an dieser objektiven Realität geht noch viel weiter. Wir sprechen immer von der Objektivität der Einzelgegenstände. Gibt es denn im streng logischen Sinne einen Einzelgegenstand? Darf es einen solchen geben? Bedeutet der Einzelgegenstand etwas anderes als den durch die Empfindung geleiteten vorläufigen Abbruch des unendlichen Denkprozesses, der nur

in der Bloßlegung all jener Denkfäden besteht, die von dem vermeintlichen Einzelgegenstande aus nach rückwärts und vorwärts, nach oben und unten zur unendlichen Totalität aller übrigen Gegenstände hinführen? Ist dann nicht vielmehr der wahrhaft ideale Einzelgegenstand mit jener Unendlichkeit der Gegenstände identisch, die von der Idee als Aufgabe an die Verstandesbegriffe gestellt wird? Daher ist jeder logisch erfaßte Einzelgegenstand nur der symbolische Vertreter des idealen Totalitätsgegenstandes. So erhält jeder Einzelgegenstand erst durch den Blick auf den idealen Einzelgegenstand der Totalität seine Sicherheit und Konsistenz. Da aber die ideale Totalität des Einzelgegenstandes durch die Idee mitbedingt ist, so kann man jenes oben erwähnte Paradoxon noch vertiefen, indem man behauptet, daß die Idee in der Ablehnung der kausallogischen Realität diese selbst auch für den Einzelgegenstand der Gegenwart begründet.

Damit ist der Idee jene fundamentale Zentralstellung gesichert, die ihr zum ersten Male von Plato zuerkannt wurde. Jetzt erst kommt jene Funktion zur Geltung, die Plato als die vornehmste Wertmarke der Idee ansprach: Einheit der Synthesis. Es gibt nun kein Gebilde des Bewußtseins mehr, das sich der Jurisdiktion der Idee entziehen dürfte. Selbst die Mathematik, die noch Kant ihrer Einflußsphäre entziehen möchte (257 [1]), kann die Oberhoheit der Idee nicht ablehnen. Denn die Mathematik ist als die Grundlegung der Naturwissenschaft die Hypothesis der Naturgegenstände, in deren Erzeugung und Begründung die Mathematik ihrer eigenen Realität gewiß wird. Also wird auch die Mathematik von der Idee betroffen, sofern diese als Rüstzeug für den Aufbau der objektiven Realität des Naturgegenstandes figuriert. Aber auch gegenüber Plato erhält jetzt die Idee einen erweiterten Machtbereich. Für Plato war die Idee des Guten geschieden von der der Mathematik. Die Idee des Guten ist „jenseits des Seins", um dort in einsamer Isolierung ein kulturindifferentes Dasein zu fristen. Durch die nunmehr ermittelte Geltung aber gewinnt die ethische Idee gerade durch ihren Jenseitscharakter den tiefgehendsten Einfluß auf die reale Objektivität der diesseitigen Erfahrungsgegenstände. Daß aber diese Wertstellung der Idee aufs innigste mit dem System der Kantischen Philosophie zusammenhängt, werden die späteren Ausführungen bestätigen. Freilich darf hierbei nie übersehen werden, daß die absolute Einheit, die Einheit κατ' ἐξοχήν, nicht in jeder beliebigen Idee hervortritt, sondern nur in der Idee des Guten, der gegenüber alle übrigen Ideen die Einheit nur relativ repräsentieren, je nachdem sie mehr oder minder zur ethischen Einheit in Beziehung stehen.

Hier aber muß ein Einwand Berücksichtigung finden, der geeignet scheint, die erwähnte Auffassung von der absoluten Einheit der ethi-

schen Idee ernstlich in Frage zu stellen. Neben der ethischen Zweckmäßigkeit stabiliert Kant auch die formale Zweckmäßigkeit, die in der Biologie zu ihrer Durchführung gelangt. Diese biologische Zweckmäßigkeit bildet jedoch keinen Primat gegenüber dem Naturmechanismus, sondern umgekehrt, sie leistet die Vorarbeit für die Entfaltung der Kausalitätslogik. Erscheint aber dann nicht das früher erörterte Verhältnis zwischen Teleologie und Kausalität auf den Kopf gestellt? Indessen läßt sich die Schwierigkeit leicht beheben. Gewiß bildet für die formale Zweckmäßigkeit der Mechanismus das Ziel. Aber damit ist nicht gesagt, daß sich nicht auch der Mechanismus einem höheren Ziele unterzuordnen hätte. Nach wie vor bleibt vielmehr für den Mechanismus selbst der Primat der ethischen Teleologie in Kraft, so daß für den Gang der Forschung folgendes Schema maßgebend ist: Formale Teleologie, mechanische Kausalität, ethische Teleologie.

Somit kann die Omnipotenz der ethischen Idee als gesichert gelten, freilich nur als Idee, als Richtungspunkt, nicht als konstitutives Prinzip, als eine in den Naturformen materialisierte Idee — wollen wir nicht in den ethischen Materialismus des Aristoteles zurückfallen, demzufolge das Wesen der Dinge, die Substanz, in dem Guten konkretisiert sei. Würde Kant dieser Ansicht beipflichten, so wäre freilich die objektive Realität der Idee mit der der Verstandesbegriffe identisch. Daß aber dann auch der Unterschied zwischen Sollen und Sein und damit die ethische Realität preisgegeben wäre, bedarf keiner weiteren Begründung. Nur in der ständigen Abkehr von der objektiven Realität der Verstandesbegriffe kann die objektive Realität ihre eigene Sicherstellung gewinnen. Und nur in der ständigen Förderung der objektiven Realität der Verstandesbegriffe erreicht die ethische Realität diese ihre negative Beziehung zur logisch kausalen. Ein anderes Mittel zur Begründung der ethischen Realität gibt es nicht und darf es nicht geben, weil jedes andere Mittel eine Verfälschung des ethischen Apriori bedeuten müßte.

Wenden wir uns zu dem dritten Begriffe des Kantischen Fachwerks, zum Ideale. Von ihm behauptet Kant, daß es noch weiter von der objektiven Realität der Verstandesbegriffe entfernt sei als die Idee. Denn das Ideal bedeute nicht bloß eine konkretisierte, sondern eine individualisierte Idee. Darunter versteht Kant ein einzelnes Ding, das von der Idee restlos bestimmt werden könne oder tatsächlich bestimmt wird. Das Ideal hat demnach jede Beziehung zur objektiven Realität der Verstandesbegriffe verloren, es bedeutet nahezu eine Hypostasierung und Personifizierung der Idee.

Was für ein Bedürfnis lag jedoch zur Bildung eines solchen Begriffs vor, wie er in dem Ideale zutage tritt? Kant versucht zunächst eine

geschichtliche Behandlung dieses Problems (395): „Die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Kongruenz mit ihren Zwecken, welche unsere Idee der vollkommenen Menschheit sein würde, sondern auch alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengesetzten Prädikaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken. Was uns ein Ideal ist, war dem **Plato** eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung."

Um diese Ausführungen zu verstehen, muß man von jenem Abschnitte ausgehen, in dem Kant „von den Ideen überhaupt" im Anschluß an Plato spricht (256). Danach glaubt Kant, daß bei Plato die Ideen „Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen wie die Kategorien" sind. Das Urbild ist aber das „Maximum" der größtmöglichen Vollkommenheit. Man sieht, daß sich die so charakterisierte Idee durchaus mit dem Ideale deckt, das Kant im Anschluß an Plato formuliert. Wozu räumt er ihm dann überhaupt eine Stellung im Systeme ein? Man könnte vielleicht meinen, daß Kant damit eine architektonische und systematische Zusammenfassung auf dem Grunde einer ethischen Suprematie vollziehen will. Und wirklich spricht sich Kant an verschiedenen Stellen in diesem Sinne aus. Dahin gehört jene Stelle, wo von dem Geistesschwung Platos gesprochen wird, (259) „von der kopeylichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen". Noch markanter ist folgende Äußerung (426): „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen." Das Ideal erfüllt also gegenüber den einzelnen Ideen die gleiche Funktion, die die einzelnen Ideen gegenüber den Erfahrungsbegriffen vertreten. Wenn aber zwischen der Idee der Ideen und den Ideen selbst nur ein gradueller, aber kein prinzipieller Unterschied herrscht, weshalb sollte diese Uridee als Ideal ausgezeichnet werden? Um so mehr muß man dies auffallend finden, als doch in der ethischen Idee dank ihres Primatcharakters jene übergeordnete Stellung eo ipso gegeben ist, die Kant scheinbar dem Ideale vorbehalten will.

Es muß also doch mit dem Idealbegriffe ein Merkmal verbunden sein, das diesen Begriff von der Idee prinzipiell unterscheidet. Es ist auch nicht schwierig, dieses unterscheidende Merkmal sofort zu erkennen. Kant ist offenbar der Meinung, daß Plato mit dem Begriffe der Idee nicht nur eine rein funktionale Wirkung verknüpft, sondern auch das Merkmal eines existentialen Seins, das Kant freilich als eine Übertriebenheit des Ausdrucks erscheint, das aber dennoch nützliche Verwendung finden kann, sofern es neben der rein funktionalen Idee im Bunde mit dieser einen eigenen, neuen Begriff hervorruft. Diese existente Idee, in der sich die Funktion der Idee zu einer aparten, bildhaften Art des Seins konkretisiert, nimmt Kant in sein System auf, um ihr freilich nicht wie Plato schöpferische, sondern praktische Wirkung zu vindizieren.

Doch zu welchem Zwecke bedient sich Kant dieses Begriffs? Kant versucht diese Frage mit folgenden Worten zu lösen (396): „Ohne uns aber soweit zu versteigen, müssen wir gestehen: daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht wie die platonischen: schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Prinzipien) haben und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen." Da Kant neben der praktischen Moral auch das Denken als Handlung bezeichnet (130, 217), so will er offenbar mit dem Ausdruck „gewisse Handlungen" keine generelle Charakteristik des Bewußtseins aussprechen, worunter auch das logische Erkennen zu verstehen wäre, sondern nur jene Bewußtseinsart treffen, für die der Begriff der Handlung ganz besonders typisch ist, nämlich das Wollen. Er fährt deshalb fort: „Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Prinzips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat), gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruieret." Kant unterscheidet also moralische Begriffe von moralischen Ideen. Die moralischen Begriffe sind empirisierte Ideen, die aber trotz ihrer durch Lust oder Unlust vollzogenen Empirisierung mit den reinen Vernunftbegriffen als ihren bloßen Formen vollständig übereinstimmen.

Wie haben wir uns aber solche lust- oder unlusterfüllte Ideen als moralische Begriffe vorzustellen? Offenbar als die durch Abstraktion gewonnenen Merkmale der zu einer Persönlichkeit hypo-

stasierten Idee. Demnach führt die Empirisierung der Idee zu keiner *wirklichen*, sondern nur zu einer *gedanklichen* Persönlichkeit. Fraglich bleibt nur, ob eine solche von Lust oder Unlust getragene Idee, wie sie uns in der gedanklichen Persönlichkeit entgegentritt, noch als wahrer Vernunftbegriff gelten kann, zumal doch eine solche empirisierte Idee zum mindesten als heteronom bezeichnet werden muß. Zwar, meint Kant, könne sie trotzdem zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe erhoben werden, wenn man bloß auf ihre Form acht hat. Aber man muß dann fragen, was ist wirklich durch ein derartiges Beispiel erreicht, wenn in ihm die Vernunftidee genau so viel an Wahrheitsgehalt verliert wie sie durch ihre Personifikation an Lustgehalt gewinnt? Ferner: Worin unterscheidet sich dann ein solch gedankliches Gebilde von dem ästhetischen, dessen Wesen doch in nichts anderem als in einer vom *Gefühl* bewirkten Vereinigung zwischen Sollen und Sein besteht? Oder sollte etwa die Kunst der sittlichen Idee zu ihrer Realität verhelfen? Wie ließe sich ein solches Verfahren mit der Autonomie der Kunst in Einklang bringen? Und weiter: Jedes künstlerische Gebilde, obgleich selbst durchaus dynamischen Charakters, verwandelt alle ihm zum Material dienenden Relationen in eine konsistente Stabilität, die mit dem ewigen Prozeßcharakter nicht nur der Ethik, sondern auch der Logik in unausgleichbarem Widerspruche steht. So gesehen würde also die Idee nur auf dem Umwege eines Verzichts auf ihre eigene Realität diese selbst erreichen. Ist das nicht eine contradictio in adjecto? Besteht nicht vielmehr das Wesen der Realität darin, daß sie für ihre Durchführung nicht auf Instanzen angewiesen ist, die zur Realität der Idee in einem heterogenen Verhältnisse stehen, also auf einen Begriff, der einer fremden Bewußtseinssphäre angehört?

Die Beantwortung all dieser Einwände ist also von der Lösung des Problems abhängig, *ob der Begriff des Ideals der gleichen Bewußtseinsrichtung zugehörig ist, in der die zu realisierende Idee ihren Ursprung hat.* Kann also der Begriff des Ideals in unserem Falle als *ethischer* Faktor erwiesen werden? Sehen wir zu, was für weitere Ausführungen Kant über das Ideal macht. Er schreibt: „Sowie die Idee die *Regel* gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern

geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen."

Auch diese Ausführungen Kants regen zunächst zu mehreren Fragen an. Wozu bedarf es denn überhaupt eines derartigen Realisierungsbegriffs? Die Idee des Sittlichen ist doch als ein intelligibeles Moment erhaben über Raum und Zeit, wie aber kann sie dann überhaupt jemals bildlich verzeichnet werden; wie kann sich dann die Regel zu einem Urbilde verdichten? Und genau wie mit der Idee verhält es sich mit der sittlichen Handlung, die ebenso intelligibel bleiben muß wie die ihr vorausgehende Idee. Wie aber kann gegenüber einem intelligibelen Gebilde von einer Realisation gesprochen werden, die doch nichts anderes als eine Vereinigung der Idee mit den Raum- und Zeitformen bedeutet? Steht nicht mit dieser Realisation der noch später zu erörternde Begriff der Typik in Widerspruch?

Des weiteren führt Kant aus, daß wir in dem Ideal ein unentbehrliches Richtmaß unserer Handlungen zu erblicken hätten, weil die Vernunft eines Begriffs von dem, was in seiner Art vollständig ist, bedarf, „um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen". Ist das aber etwas anderes als die Idee, die von Kant dauernd als das Maximum der Vollkommenheit einer Art bezeichnet wird? Man müßte denn sagen: Entweder sinkt die Idee zum Ideale herab, oder es erhebt sich das Ideal zur Idee. Oder gibt es noch ein Drittes?

Was nun die erste Frage betrifft, so scheint Kant in diesen Ausführungen den Standpunkt nicht zu teilen, daß die ethische Handlung als intelligibeles Gebilde jenseits von Raum und Zeit stehe. Vielmehr muß sie als die Fortsetzung und Erfüllung der Gesinnung die ethische Idee in das Reich des Wirklichen hineinführen, will diese nicht gleich der Platonischen Idee jenseits des Seins verharren. Ist dies aber richtig, dann muß bei jeder Handlung die Frage entstehen: Kann die Differenz zwischen Sollen und Sein noch als vorhanden gelten, obgleich das Sollen in jeder einzelnen Handlung seiner Verwirklichung immer näher geführt wird? Würde freilich die Differenz verschwinden, so müßte auch die Realität der sittlichen Idee als erledigt angesehen werden, die mit dem ewigen Aufgabencharakter ihres Seins steht und fällt. Damit ist aber auch die Antwort auf die zweite Frage erteilt: Wenn nämlich die sittliche Handlung als empirisierte Idee anzusprechen ist, so muß es für die Empirisierung der Idee in der sittlichen Handlung genau so ein Maximum geben wie für die Empirisierung der Idee in der Forschung. Denn wie etwa in der Biologie jeder untergeordnete Begriff

sein Maximum in einem allgemeineren, höher hinauf liegenden Zweckgedanken als der Idee dieses Begriffs zu erblicken hat, so muß auch jede sittliche Handlung rückwärts schließend ein Maximum der momentanen Handlung konstruieren, das als die Idee dieser Handlung erscheint. Diese rekonstruierte Handlung der Idee nennt Kant Ideal, weil sie nicht die Idee als solche, sondern die der Idee adäquate Handlung darstellt. Demnach bleibt das ursprünglich Bestimmende der sittlichen Handlung die Idee allein, während das Ideal, der Handlung folgend, durch die Konstruktion des Urbildes auf Grund des Nachbildes dieses selbst vor einer Identität mit der Idee bewahrt. Somit wird durch das Ideal weit weniger die Handlung ermöglicht, als vielmehr der Ewigkeitscharakter der sittlichen Aufgabe sichergestellt. Andererseits wird freilich auch der Fortschritt der sittlichen Handlung durch das Ideal bedingt. Denn aus der Differenz, die zwischen jedem Nachbilde und seinem eigens hierzu konstruierten Urbilde hervortritt, erscheint jede Handlung als ein ewiges Minus gegenüber dem sie bestimmenden Urbilde, so daß die Ewigkeit der Differenz zwischen Sollen und Sein trotz aller Annäherung an die Idee dauernd gesichert bleibt. Und daß damit auch der allgemeine sittliche Fortschritt gefördert wird, bedarf keines näheren Beweises.

Daß aber diese Art des Idealbegriffes nicht im mindesten als ein ästhetisches Gebilde angesprochen werden kann, geht aus den weiteren Ausführungen Kants hervor: „Das Ideal aber in einem Beispiele d. i. in der Erscheinung realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen."

Hier geht also Kant direkt auf eine mögliche Kollision des Ideals mit dem Kunstgebilde ein, um ihr freilich mit aller Gründlichkeit den Boden zu entziehen. Das zeigt sich deutlich an der Distinktion, die Kant an dem Begriffe des Beispiels vornimmt. Er nennt die Ideale „Beispiele reiner Vernunftbegriffe" und unterscheidet sie dennoch von dem ästhetischen Beispiele, d. i. einer Erscheinung, in welcher das Ideal realisiert ist. Einer solchen Erscheinung entspräche etwa der Weise in einem Roman, aber nicht der in Gedanken existierende. Worin besteht aber die spezifische Divergenz? In der Romanerscheinung werden der Idee natürliche Schranken gesetzt, die ihrer Vollständigkeit „kontinuierlich Abbruch tun." Solche natürlichen Schranken fehlen jedoch bei dem bloß gedanklichen Beispiele. Worin besteht aber das Eigentümliche dieser Schranken? Darüber geben die folgenden Erklärungen

Kants Aufschluß: „So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sei der Befolgung oder Beurteilung, dienen muß. Ganz anders verhält es sich mit denen Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam M o n o g r a m m e n , die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzuteilendes Schattenbild ihrer Produkte oder auch Beurteilungen sein sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Handlungen sein sollen und gleichwohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben. Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transzendent ist."

Das Wesentliche dieser Bemerkung besteht also darin, daß das in Frage stehende Vernunftideal im Gegensatze zu dem Ideale der Sinnlichkeit frei von aller Erfahrung ist und nur von der apriorischen Vernunft seinen Ursprung herleitet. Also sind unter den sogenannten natürlichen Schranken all jene Elemente zu verstehen, die die Erfahrung konstituieren, wozu unter allen Umständen der die Idee konkretisierende Zeitraum gehört. Gerade die Abwesenheit einer derartigen Konsistenz bedingenden empirischen Anschauungsform ist es, die das sittliche Ideal auszeichnet. Welcher positive Inhalt verbleibt ihm aber, der ihm ein Plus gegenüber der Idee verleiht? Denn daß ein solches Plus vorhanden sein muß, geht schon daraus hervor, daß ja sonst das Ideal mit der Idee zusammenfallen müßte. Die Antwort kann nur darin bestehen, daß jedes Plus gegenüber der Idee in Wahrheit ein Minus bedeuten muß, da es über den Unendlichkeitswert der Idee hinaus keine Erhöhung an Geltungswert geben darf. Worin aber besteht dann das Minus des Ideals an Geltungscharakter gegenüber der Idee? Nicht in dem Konkretisierungsmaterial, das die Idee vom Ideal trennt. Dies kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil ja das Ideal trotz aller Empirisierung der Idee adäquat sein soll; vielmehr besteht dieses Minus in der Korrelation des Ideals zu einer bestimmten sittlichen Handlung, die freilich keineswegs als ein der Idee adäquates Gebilde erscheint. Indem sich also das Ideal korrelativ zu Handlungen verhält, die in ihrer unendlichen Annäherung an die Idee eine unendliche Verschiedenheit an ethischem

Geltungswerte repräsentieren, wird das Ideal selbst in seiner Entstehung, nicht in seinem Wirklichkeitsgehalt in die unendliche Verschiedenheit der sittlichen Handlung hineingezogen, um dadurch unwillkürlich einer gewissen Empirisierung indirekt anheimzufallen. So geht auch das ethische Ideal gleich dem sinnlichen von der Erfahrung aus. Während aber bei dem sittlichen Ideal die Erfahrung nur den Antrieb bildet, die apriorischen Regeln für die Erzeugung des Ideals ins Spiel zu setzen, liefert bei dem sinnlichen Ideale die Erfahrung selbst bis zu einem bestimmten Grade scheinbar die Regeln, aus denen es sich konstituiert. Damit ist aber der klare Beweis dafür erbracht, daß das Ideal nicht genetisch, wohl aber wertlogisch der gleichen Bewußtseinssphäre angehört wie die von ihm empirisierte Idee, und wir haben kein Recht, das Ideal als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος für den Vollzug der ethischen Realität abzulehnen. Weil die durch das Ideal verwirklichte Realität der Idee aus der Bewußtseinsrichtung der reinen praktischen Vernunft nicht herausfällt, können wir getrost die Behauptung wagen, daß sich das Ideal zur Idee genau so verhält wie das Erzeugnis zur Erzeugung, d. h. die Realität der Idee vollzieht sich auf dem Wege der Idealerzeugung, die ihrerseits wieder den ewigen Fortschritt der sittlichen Handlung verbürgt.

Mit dieser Fassung des Idealbegriffs gewinnen wir auch den Schlüssel zur Lösung der Antinomie, welche sich anscheinend in der Stellung Cohens zeigt, die er gegenüber dem Idealbegriffe auf ethischem Gebiete einnimmt. Neben dem erwähnten ethischen Ideale spricht Kant noch von dem transzendentalen Ideale und dem Ideale vom höchsten Gute. Gegen die Aufstellung des letztgenannten Ideals wendet sich Cohen mit aller Schärfe, weil er in der Realität der ethischen Idee eine derartig gediegene Bürgschaft für die Verwirklichung der Sittlichkeit erblickt, daß die Postulierung eines solchen Ideals völlig überflüssig, ja den Reingehalt der Ethik sogar schädigend erscheint. Dieser Ansicht verleiht er in seiner „Kants Begründung der Ethik" (2. Aufl., 351) folgende Worte: „Ein solches Ideal der Darstellung aus dem Material der inadäquaten empirischen Bedingungen brauchen wir ganz und gar nicht. Unsere sittliche Fernsicht wird dadurch nur borniert, ohne daß die Objekte, die unserer moralischen Beurteilung unterliegen, dadurch genauer und deutlicher würden. Das höchste Gut ist ja doch, was die Darstellung in der Anschauung betrifft, ein begriffslediges, also der Bestimmung bares Ideal. Es besagt mithin nur den Hinweis auf ein anzustrebendes, und somit auch herzustellendes Objekt. An solchem Hinweis gebricht es uns aber nicht. Diesen Hinweis enthält mit allem schärfsten Nachdruck die Maximen-Realität der Freiheit, als des sittlichen Endzwecks."

Die Polemik, die sich in diesen Bemerkungen gegen Kant richtet, bezieht sich freilich nur auf das Ideal vom höchsten Gut, nicht auf das Ideal schlechthin. Daß aber die Begründung, mit welcher Cohen dieses Ideal ablehnt, für jede Art von Ideal gilt, geht schon aus der Identität hervor, die er zwischen Maxime und Ideal aufrichtet (350): „Die Gemeinschaft autonomer Wesen ist das alleinige höchste Gut. Man sage nicht, dies treffe nur für die Bedeutung des obersten höchsten Gutes zu: auch das vollendete ist darin gegeben. Denn wenn anders die Maxime des Endzwecks jenen gediegenen Erkenntniswert hat, den wir ihr zugewiesen haben, so besteht die Vollendung des höchsten Gutes in nichts anderem als in dem unverrückbaren Ziel, das die Maxime selbst anzeigt und hochhält. Das Vollendete ist das Ideal."

Hieraus ergibt sich, daß die Maxime all die Funktionen vertritt, die Kant nicht nur dem Ideal vom höchsten Gute, sondern auch dem ethischen Ideal als dem der Idee kongruenten Gegenstande zuschreibt, und es ist völlig überflüssig, für die Realisierung der Idee noch einen besonderen Begriff zu stabilieren, der — wie das Ideal — für die Realisierung die Bürgschaft zu übernehmen hätte. Um so unbegreiflicher erscheint dann die Haltung, die Cohen in seiner „Ethik des reinen Willens" gegenüber dem Idealbegriffe einnimmt. So wenig genügt hier die der Freiheits-Maxime analoge Autonomie, daß Cohen noch zwei Arten von Begriffen deduziert, die der Autonomie ihre Möglichkeit und Wirklichkeit sichern sollen: Das Ideal und die Gottesidee. Wie läßt sich dieser Widerspruch erklären und beseitigen? Offenbar nur dadurch, daß die Heterogonie zwischen Maxime und Ideal beseitigt wird, die zweifellos in der Kantischen Diskussion über das Ideal vom höchsten Gute deutlich hervortritt. Das Ideal als ethischer Begriff darf sich eben nicht „aus dem Material der inadäquaten empirischen Bedingungen" zusammensetzen, es muß sich vielmehr der Maxime bzw. der Autonomie derartig restlos einfügen und amalgamieren, daß es nur als die homogene Fortsetzung und Auswirkung des ethischen Apriori erscheint. Das ist ja auch der methodische Gesichtspunkt, den Kant, wie wir sahen, bei der Deduktion des rein ethischen Ideals einnimmt. Vertritt ihn auch Cohen in seiner Ethik? Und wenn dies der Fall wäre, weshalb hat er ihn nicht schon in seiner „Kants Begründung der Ethik" geltend gemacht? Gewiß soll nicht bestritten werden, daß der oben erwähnte Satz: „Das Vollendete ist das Ideal" bereits auf jene Richtung hinweist, die das Ideal als ethisch notwendiger Begriff zu seiner Selbstbehauptung einschlagen muß, aber gegenüber der gewichtigen Stellung, die das Ideal in Cohens Ethik einnimmt, ist der obige Satz höchstens eine Andeutung, keineswegs eine Bestätigung.

Bevor wir jedoch diese Frage beantworten, müssen wir unter-

suchen, wie sich bei Kant auf ästhetischem Gebiete das Verhältnis zwischen Idee und Ideal gestaltet. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sollen uns zeigen, weshalb Cohen erst in seiner Ethik jene Würdigung des ethischen Ideals vollziehen konnte, die eine Fortsetzung und Weiterentwickelung des Kantischen Idealbegriffes bildet.

Wir haben bereits gesehen (397), daß Kant das ästhetische Ideal im Unterschiede von dem Ideal der reinen praktischen Vernunft ein uneigentlich sinnliches Ideal nennt. Zwar darf man es mit dieser Bezeichnung nicht so genau nehmen, denn ein paar Seiten weiter (400) gilt Kant nur das transzendentale Ideal als das eigentliche Ideal, während offenbar selbst das ethische Ideal unter die Rubrik des Uneigentlichen fällt. Da jedoch Kant das ästhetische Ideal ausdrücklich in gegensätzliche Beziehung zum ethischen Ideal als dem eigentlichen Ideale setzt, so ist es für die methodische Auswertung dieser gegensätzlichen Beziehung völlig einerlei, daß das ethische Ideal auch als uneigentlich gegenüber dem transzendentalen Ideale zu gelten habe. Man müßte höchstens sagen, daß das ästhetische Ideal den Charakter des doppelt Uneigentlichen trage. Der Gegensatz zwischen dem ethischen und ästhetischen Ideale gab sich nun darin kund, daß für das ethische Ideal die Erfahrung nur den geschichtlichen, aber nicht den sachlogischen Ursprung darbietet, während Kant für das ästhetische Ideal einen derartigen Unterschied des Ursprungs nicht anerkennt: Es ist als Monogramm „mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung“, unabhängig von angeblichen Regeln, aber dennoch „das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen“. Können aber derartige Bestimmungen wirklich als ausschließliche Anerkennung der Erfahrung in bezug auf die Begründung des ästhetischen Ideals aufgefaßt werden? Spricht nicht schon der Begriff eines unerreichbaren Musters gegen eine solche Interpretation? Und sollte wirklich das Monogramm als das „Mittel verschiedener Erfahrungen“ nur in einer regelbaren arithmetischen Rechnung seine Begründung erfahren? Gibt es dann überhaupt noch ein ästhetisches Bewußtsein auf autonomer, d. h. apriorischer Grundlage?

Es scheint nun, als ob Kant in Berücksichtigung derartiger Einwände seinen Standpunkt in der Frage des ästhetischen Ideals einer radikalen Revision unterzogen habe. Denn die Begründung, die Kant in der Kritik der Urteilskraft (§ 17) vom ästhetischen Ideale gibt, ist eine völlig andere geworden. Kant schreibt, nachdem er die Möglichkeit einer objektiven Geschmacksregel ablehnt, folgende Worte über das Verhältnis zwischen Idee und Ideal auf ästhetischem Gebiete: „Hieraus folgt aber, daß das höchste Muster, das Urbild des Ge-

schmacks, eine bloße Idee sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muß, und wonach er alles, was Objekt des Geschmacks, was Beispiel der Beurteilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von jedermann, beurteilen muß. Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft."

Was hier Kant als Problem vorschwebt, liegt auf der Hand. Er möchte auf ästhetischem Gebiete das gleiche Verhältnis zwischen Idee und Ideal begründen wie auf ethischem Gebiete. Er muß die Kunst in der Idee begründen, wenn er den Reinheitscharakter des Kunstwerks sichern will. Er muß die Idee zum Ideal verdichten, wenn er von der Idee aus den Weg zur Wirklichkeit finden will. Da aber stellt sich ihm das große methodologische Hindernis entgegen: Wird nicht durch eine solche Analogie zwischen Ethik und Kunst die Grenzscheide zwischen beiden Bezirken niedergerissen? Würde dann nicht die Kunst durch ihre Zurückführung auf den Begriffscharakter der Idee zu einem rein abstrakten Gebilde herabsinken? Wie aber soll andererseits der Vernunftcharakter der Kunst begründet und erhalten werden? Kant erblickt folgenden Ausweg: Richtig ist, daß auch die Kunst in der Idee ihren Ausgangspunkt und Halt suchen muß, wenn sie als vollberechtigtes reines Bewußtseinsgebilde gelten will. Da es aber dem Wesen der künstlerischen Idee entspricht, daß sie ohne Darstellung nicht nur nicht realisierbar, sondern nicht einmal denkbar ist, so gehört die Empirisierung zum logischen Ursprung der Idee. Trotzdem ist die künstlerische Idee kein empirisches Gebilde im gewöhnlichen Sinne des Wortes, weil das Material ihrer empirischen Gestalt nicht der Anschauung entnommen ist, sondern der Einbildungskraft. Worin unterscheidet sich aber dann die künstlerische Idee von dem künstlerischen Ideale, wenn bereits die Idee von jenen Bestimmungen getragen ist, die zur Substanz des Ideals gehören? Scheinbar in keinem einzigen Punkte. Läßt sich aber die Idee ohne Vermittelung eines Zwischenbegriffs, wie ihn das Ideal darstellt, realisieren? Muß nicht bei der Identität zwischen Idee und Ideal die Gefahr entstehen, daß die Idee entweder überhaupt nicht realisierbar ist oder in jedem Momente des

Empirischen restlos zur Darstellung gelangt? Auf der einen Seite käme es also zu einem unfruchtbaren ästhetischen Skeptizismus, auf der anderen Seite zu einem utopischen Optimismus, der gleich dem Skeptizismus dem ewigen Fortschritte der künstlerischen Gestaltungskraft hindernd im Wege stände. Gerade darin gab sich ja auf ethischem Gebiete die Funktion des Ideals kund, daß sie die Identität zwischen Sollen und Sein verhütet, um auf diese Weise den Ewigkeitscharakter der ethischen Idee zu retten. Oder sollte etwa auf ästhetischem Gebiete von einem Ewigkeitscharakter der Idee nicht gesprochen werden dürfen? Wie ließe sich aber dann der Vernunftcharakter der ästhetischen Gestaltung rechtfertigen?

Man könnte glauben, daß derartige Erwägungen Kant zu einer Modifikation seiner Meinung veranlaßt hätten. Obgleich er nämlich, wie wir sehen, die Idee nur als Ideal begreiflich macht, sagt er dennoch, daß auch dieses Idee-Ideal „auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht". Hieraus erhellt, daß auch der Ursprungscharakter der künstlerischen Idee gleich dem aller anderen Ideen in dem Maximum der Unbestimmtheit zu suchen ist, während die Aufgabe der Realisation in einer ewigen Verwandlung des Unbestimmten ins Bestimmte besteht. Damit wäre in der Tat der Anschluß an die allgemeine Begriffscharakteristik der Vernunft erreicht, die in der dauernden Begrenzung des Unbegrenzten ihres eigenen Seins inne wird. Wenn aber doch wieder die „unbestimmte" Idee von einem Maximum das Apriori der ästhetischen Begriffswelt involviert, ist dann nicht doch jene Überlegung hinfällig geworden, durch welche die Idee mit dem Ideale identifiziert wird? Nun ist freilich nach Kant ein Unterschied, ob ich die Idee als Ideal durch Darstellung oder durch Begriffe vorstellbar mache. Man könnte dann das Idee-Ideal, das der Darstellung entspringt, von dem Realisierungsideal unterscheiden, das auf Begriffe zurückgeht. Stabiliert aber Kant ein derartiges Realisierungsideal, das auf Begriffen beruht? Man kann die Frage noch genauer präzisieren. Wird nach Kant die künstlerische Idee als Darstellungsideal von dem Begriffsideal realisiert? Müßte diese Frage bejaht werden, so würden wir folgendes Schema erhalten: Ästhetische Idee — vorstellbares Idee-Ideal der darstellenden Einbildungskraft — begriffliches Realisierungsideal — Wirklichkeit.

Wie verhält sich nun Kant zu dem begrifflichen Realisierungsideal? Als die konstitutiven Merkmale des Schönen gelten Kant die Normalidee und das sittliche Ideal: „Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als bestimmten Regeln, abgeleitet, sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurteilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei

Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint." In diesen Worten zeigt sich klar, daß das Urbild, oder wie es Kant an anderer Stelle nennt, das Monogramm, rein apriorischen Charakter hat und keineswegs a posteriori der Erfahrung entstammt. Wohl steht es wie das ethische Ideal mit der Erfahrung im innigsten Zusammenhang; aber die Erfahrung ist auch hier nur der „Wecker", der die überempirische Idee als „Regel" ins Spiel setzt. Denn wie Kant an anderer Stelle sagt (304), ist die „mittlere Größe", als welche sich die Normalidee qualifiziert, kein arithmetischer Summen- oder Durchschnittsbegriff, sondern ein dynamischer Effekt, der auf der idealistischen Transformation statischer Erscheinungen beruht, die in der Normalidee ihr bewegendes Motiv zu erblicken hat. Da nun der Erwerb des Transformationsmaterials ein ewiger, unabreißbarer Prozeß ist, so ist die Normalidee gleichzeitig auf die ewige Funktion hingewiesen, die sich in der dauernden Erzeugung dynamisch ästhetischer Effekte kundgibt. Damit ist also dem Idee-Ideal trotz seiner darstellenden Form der gleiche Funktionscharakter zugesprochen, den wir als den Kerngehalt des ethischen Ideals erkannten. So hat das ästhetische Ideal zwei Funktionen gleichzeitig zu vertreten: Eine darstellende und eine realisierende. Will man einer Verwechselung des ethischen Ideals mit dem ästhetischen vorbeugen, so kann man verstehen, wenn man für das eine oder das andere Bewußtsein eine andere Bezeichnung als die des Ideals wählt.

Neben der Normalidee setzt Kant noch einen anderen Begriff für die Uridee des ästhetischen Bewußtseins an: Das sittliche Ideal (305): „Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein, und dazu positiv (nicht bloß negativ in einer schulgerechten Darstellung), gefallen würde." Kant unterscheidet also am Schönen zwei Bedingungen: Eine negative und eine positive. Die negative ist die schulgerechte Darstellung, wie sie in der Normalidee ihren Ausdruck findet (305), die positive ist das Ideal des Sittlichen. Hier aber entsteht die Frage: Worin unterscheidet sich dann das ästhetische Ideal von dem ethischen? Selbst wenn es gelänge, eine solche Unterscheidung ausfindig zu machen, wird dann nicht doch die Grenzscheide zwischen Kunst und Moral verwischt? Oder soll etwa gar die Moral den Primat der Kunst bilden?

Auf diese Antinomien des Kantischen Schönheitsideals hat bereits

2*

C o h e n in seiner „Kants Begründung der Ästhetik“ (267) hingewiesen: „Also ist das Ideal nicht diejenige Einzel-Darstellung, welche die Idee der Gestalt findet; sondern eine solche, welche der Idee des Sittlichen zuteil wird, ein „Ausdruck des Sittlichen“ ist. Gibt es einen solchen Ausdruck? Ist die Idee des Sittlichen nicht die des Endzwecks, des homo noumenon, der Persönlichkeit? und dennoch soll sie in der Person zum Ausdruck kommen? Ist nicht daher die Idee dieses Ideals eine Chimäre, ein Wahnbild der künstlerischen Erfahrung?“ Trotzdem lassen sich diese Antinomien leicht beheben, wenn man sich genau an die Funktionen hält, die Kant der ästhetischen Einbildungskraft zuspricht (389): „Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt.“ Darin liegt also der Kern der ästhetischen Idee: Über der Erfahrungsnatur und der Welt der Vernunftidee erhebt sich ein neues Reich, das völlig frei, nach eigener Gesetzmäßigkeit, regiert wird, in dem Natur und übersinnliche Vernunft zu Stoffen herabsinken. Daher ist das Genie „die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im f r e i e n Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen (393)“. Das Schöne kann also niemals die Kopie des Sittlichen, sondern nur dessen S y m b o l (430) sein, worunter stets ein solcher Zusammenhang zwischen Natur und Ethik zu verstehen ist, „in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird“.

Hat aber das sittliche Ideal gleich der Normalidee nur den stofflichen Charakter einer Komponente für die Bildung der ästhetischen Idee als der Resultante jener beiden Komponenten, so steht das sittliche Ideal in dem gleichen Verhältnisse zu dem ästhetischen wie die Normalidee. Sie rufen beide nur die ästhetische Kraft zu ihrer Selbstentfaltung auf, wie ja auch die Empfindung nur den „Paraklet“ des Denkens markiert. Da ferner das sittliche Ideal einen ewigen Prozeß der in ihm enthaltenen Funktion der Vermittelung zwischen Sollen und Sein widerspiegelt, so muß es auch als ästhetische Komponente dem gleichen Prozeßcharakter Rechnung tragen, womit dann auch dem sittlichen Ideal als einem Bestandteile der ästhetischen Idee die gleiche realisierende und restringierende Bedeutung zuerkannt ist wie der Normalidee. Endlich kann nicht geleugnet werden, daß mit dem Begriffe des S y m b o l s auch der Dualismus überwunden ist, der sich durch die Teilung des ästhetischen Ideals in die negative Normalidee und das positive sittliche Ideal ergab. Indem das Symbol beide Instanzen zu einer Einheit zusammenschließt, ist damit auch die letzte Antinomie in der Bildung des ästhetischen Ideals beseitigt. Daß dieser Dualismus freilich den härtesten Anstoß gegen die Autonomie des ästhetischen Bewußtseins gebildet hätte, liegt

auf der Hand. Denn der Idealbegriff hat ja, wie bereits früher festgestellt wurde, nur dann eine Berechtigung, wenn er die homogene Fortsetzung der ihm übergeordneten Idee bildet, d. h. er darf kein Element enthalten, das einer fremdartigen Bewußtseinssphäre angehört. Eine solche Homogenität wäre aber sofort bei dem erwähnten Dualismus problematisch geworden, da ja das Prinzip dieses Dualismus nicht auf die Funktion des ästhetischen, sondern auf die des logisch systematischen Bewußtseins zurückführbar ist. Ja, vom Standpunkte des Symbols aus gesehen, erweist sich dieser Dualismus als ein notwendiger Begriff; denn wie sollte sich die einigende Kraft des Symbols betätigen können, wenn es nicht getrennte Stoffrealitäten vorfände, zu deren einheitlicher Verschmelzung es sich berufen fühlt!

Zusammenfassend läßt sich also nach wie vor behaupten, daß der Idealbegriff der ästhetischen Idee zwei Funktionen gleichzeitig erfüllt: Eine darstellende, welche die Idee als solche vorstellbar macht, und eine realisierende, welche die Idee aus dem Reiche der Vernunft in das Reich der Wirklichkeit hinüberführt. Indessen erhebt sich hier die Frage: Weshalb soll denn die ästhetische Idee „vorstellbar" gemacht werden? Entweder teilt sie den allgemeinen Charakter der Idee, dann würde der Begriff der Vorstellbarkeit dem Wesen der Idee direkt zuwiderlaufen; oder die Vorstellung gehört zum Wesen der Idee, dann kann sie überhaupt nicht Idee genannt werden. Und ferner: Wenn durch die Darstellung der Idee zum Zweck ihrer Vorstellbarkeit eine gewisse Empirisierung gegeben ist, wozu bedarf es dann noch des Ideals zum Vollzug der Verwirklichung, die doch in Wahrheit schon vorhanden ist? Wird man nicht bei dieser Sachlage zu der Meinung gedrängt, daß Kant in der Begründung der Ästhetik nicht jene Treffsicherheit zu erreichen vermochte, die ihn in der Logik und Ethik als Meister der Methodik erscheinen ließ? Und treten nicht in dem ästhetischen Idealbegriffe Schwierigkeiten hervor, die stark an jene Schwierigkeiten im Ideal vom höchsten Gute anklingen? Denn auch im ästhetischen Ideale machen sich scheinbar heteronome Elemente bemerkbar, und es bedarf erst aller Künste der Interpretation, um die Heterogenität in Homogenität zu verwandeln. Steht man aber vollends wie C o h e n in seiner „Ästhetik des reinen Gefühls" (I, 212) auf dem Boden, daß im Kunstwerke selbst der adäquate Ausdruck der Idee zu erblicken sei, daß also das Ideal als Vermittelungsinstanz zwischen Sollen und Sein überhaupt keine Berechtigung habe, dann kann man verstehen, daß Cohen das Ideal auf ästhetischem Gebiete ebenso verwirft wie auf ethischem.

Auf der anderen Seite läßt sich jedoch die Frage nicht umgehen: Welcher sonstige Begriff sorgt für die Verwirklichung der Ethik, — wenn nicht das Ideal? Sollte seine diesbezügliche Verwendung nicht möglich

sein, nachdem es für die Ästhetik überflüssig geworden ist? Jetzt kann doch sicher nicht mehr die Besorgnis entstehen, daß das Ideal als gleichzeitiger ästhetischer Hilfsbegriff, mit dem Odium der empirischen Darstellbarkeit belastet, auch zu einer Empirisierung der ethischen Idee führen könnte, wie solche in der logischen Struktur des Ideals vom höchsten Gute deutlich genug zutage trat. Tatsächlich hat auch Cohen diese Konsequenz gezogen und das Ideal nach seiner Ausschaltung aus dem ästhetischen Begriffsinventar ausschließlich für die Ethik reserviert. Doch in welchem Sinne soll der Cohensche Idealbegriff die Verwirklichung der Ethik in die Wege leiten? Wir haben gesehen, daß Kant in dem erwähnten Hauptstücke der transzendentalen Dialektik dem ethischen Ideale die gleichen Funktionen zuerkennt, die Cohen auch seinem Idealbegriffe überträgt. Nur bleibt die Frage offen, ob sich Cohens Begründung der von dem Ideal zu erfüllenden Funktionen mit der Kantischen deckt. Prüfen wir deshalb die Ausführungen Cohens, die er in seiner „Ethik des reinen Willens“ der Begründung des Idealbegriffes widmet.

Nachdem Cohen im ersten Teile seiner Ethik den logischen Unterbau auf deduktivem Wege errichtet hat, stellt er die Frage nach der Anwendbarkeit: Kann die Ethik Wirklichkeit auf Erden werden? Denn alle Deduktion bleibt eitel Mühe und Beginn, solange nicht der Nachweis für die Realität der Ethik auf dem Wege der Realisation erbracht ist. Darf aber die Ethik Wirklichkeit auf Erden werden? Bliebe dann nicht der Hegelianismus im Rechte, daß alles Wirkliche vernünftig, und alles Vernünftige wirklich sei? Einen Ausweg aus diesem Dilemma findet Cohen nur dadurch, daß er an dem Begriffe der Wirklichkeit eine scharfe Distinktion vollzieht: Die logische Wirklichkeit ist eine andere als die ethische, und dennoch kann und muß auf beide Instanzen der Begriff der Wirklichkeit Anwendung finden, wenn anders der Begriff der Wahrheit das gemeinsame Grundgesetz für Logik und Ethik bilden soll. Denn Wahrheit bedeutet den methodischen Zusammenhang beider Gebiete, woraus sich ergibt, daß die Ethik nicht nur den naiven Kategorien, sondern auch den modalen kritischen entsprechen muß. Zu den letzteren gehört der Begriff der Wirklichkeit. Die logische Wirklichkeit steht aufs innigste mit dem Begriffe der Einzelheit in Verbindung. Aber dieser Zusammenhang zwischen beiden darf doch nie — etwa nach Aristotelischer Methodik — zu einseitiger Überschätzung des Einzelnen führen, als ob das Einzelne die Substanz schlechthin vertrete. Das Einzelne enthält vielmehr nur die letzte und zentralste Aufgabe, deren Lösung der gesamte Apparat des Denkens zu vollziehen hat. Der in ihm enthaltene Kategorienkomplex soll durch die unendliche Analyse soweit zur Erkenntnis gebracht werden, daß auch kein einziges Element

seines Seins nicht restlos aus dem Denken synthetisch nacherzeugt werden könnte.

Die Erkenntnis dieser unendlichen Komplikationen kategorialer Bestimmungen, die in dem Einzelnen durch die Empfindung zu ihrem ersten logischen Ausdruck gebracht wird, enthüllt sich demnach als das Urproblem des Denkens überhaupt. Von diesem Gesichtspunkte aus wäre freilich das Einzelne die Substanz, sofern sich in ihm das letzte Ziel aller Denkarbeit enthüllt. Dasjenige Denkmittel, das unmittelbar von der Empfindung zur logischen Bewältigung des Einzelnen aufgerufen wird, ist die Kategorie der Größe. Sie bildet das erste logische Instrument, durch welches die in der Empfindung erfühlte logische Wirklichkeit zur exakten Bestimmung gebracht wird. Der Begriff der Größe steht aber in engster Beziehung zum Raum. Wo also von logischer Wirklichkeit die Rede ist, da muß unbedingt der Raum als konstitutiver Faktor in Frage kommen. Der Raum aber ruft zur Bewältigung der in ihm latenten Probleme die Zeit herbei, die sich dem Raume gegenüber als dessen Hypothesis verhält, und so geht der Weg bis zur intensiven Realität zurück.

Das umgekehrte Verfahren muß aber für jene Bewußtseinsgebiete eingeschlagen werden, die von der intensiven Realität aus zur extensiven hinströmen, die also gleich der Ethik in der Welt der Wirklichkeit ihr Sein verankern wollen. Hier muß diejenige Kategorie, die der intensiven Realität am fernsten steht, das Ziel methodischer Entfaltung bilden. Somit ist für die Ethik, die ja den Prototyp einer Projektion des Innen nach außen bildet, alles Interesse auf die Vereinigung ihrer Gebilde mit dem Raume als einem der Grundkonstituentien der Größe konzentriert. Denn ohne Raum gibt es keine Größe und ohne Größe keine logische Wirklichkeit.

Kann aber dieser Ausgleich zwischen Ethik und Raum jemals restlos vollzogen werden? Im Sinne der Cohenschen Raumdefinition muß diese Frage verneint werden. Der Raum charakterisiert sich als das Beisammen der linearen Zeitreihen. Als ein solches Beisammen stellt er dem ununterbrochenen Vorwärtseilen aller Zeitrelationen ein Veto entgegen. Die hierdurch entstehende Stagnation in dem ewigen Prozeß der Zeitbewegung ist das bedingende Moment der Gegenwart. Gewiß ist der Raum in seiner Funktionsentfaltung ebenso unendlich wie die Zeit, weshalb die Gegenwartserzeugung mit der Zeit gleichen Schritt halten kann. Aber diese ewige Erzeugung von Gegenwartsrelationen läßt doch die Errichtung von Haltepunkten nicht umgehen, die eine ebenso unendlich häufige Unterbrechung der Zeitfunktion bedingen, wie der Raum selbst unendlich ist. Gerade diese Art der ewigen Entfaltung der Raumfunktion mit ihrer unendlichen Atomisierung der Zeit

in Gegenwartspunkte steht mit der Ethik und dem in ihr verkörperten Willen im härtesten Widerspruch. Der Wille mit seinem ewigen Sollcharakter verschmäht die Gegenwart. Nicht als ob er ihrer nicht zu seiner Realisierung bedürfe, wohl aber um sie in ihrer Bindung an ein höheres und wertreicheres Motiv über sich selbst hinauszuheben. Denn die dem Willen konforme Zeit ist — gemäß dem Sollcharakter der Ethik — die Zukunft, und nur sofern die Gegenwart ihren inhaltlichen Ausgangspunkt von der Zukunft nimmt, in der Zukunft selbst ihren wertlogischen Halt und ihre Sicherheit gewinnt, kann sie als das Betätigungsfeld des Willens in Frage kommen. Aus diesem Grunde muß aller Gegenwartsgehalt eine Anweisung auf die Zukunft oder noch genauer ein Repräsentant der Zukunft sein, dagegen ist jede Absolutheit der Gegenwart als eine Verfälschung des reinen Willens abzulehnen. Denn die Reinheit des Willens bedingt die Unendlichkeit des Sollens, und die Unendlichkeit des Sollens kann nur in einer gegenwartsfremden Zukunft ihr entsprechendes Betätigungsfeld, ihre adäquate Wirklichkeit finden.

Eine solche gegenwartsfreie und raumlose Wirklichkeit vermag aber nur die reine Zeit zu gewähren. Sie ist deshalb das ureigenste Wirkungsfeld der Ethik, und das der Allheit des Raumes analoge Prinzip enthüllt sich für die Verwirklichung der Ethik als die Ewigkeit der Zeit. Erst mit der Stabilierung dieser Art der Wirklichkeit ist der ewige Fortschritt der ethisch-zeitlichen Reihenbildung gesichert, während die Allheit in dem ewigen Zusammenschluß der Reihen den ewigen Fortschritt als eine sekundäre Relation gegenüber dem Raume und seiner isolierenden Tendenz erscheinen läßt. Diese raum- und gegenwartsfreie Wirklichkeit, die ihren prägnanten Ausdruck in dem Begriffe der Ewigkeit findet, nennt Cohen die Wirklichkeit des Ideals (421): „Wir fragen hier nach der Wirklichkeit des Sittlichen; und wir haben diese in der Ewigkeit begründet; in der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts. Denn die Ewigkeit ist ohne Verhältnis zum Raume; und darum auch verliert sie es zur Zeit; denn die Zeit müßte, um dieses Verhältnis zu gestalten, auf den Raum sich übertragen. . . Welche Art des Seins ist es, die man, in Analogie der Wirklichkeit, für den Inhalt des Willens, für die Sittlichkeit, für die Ewigkeit des sittlichen Fortschritts fordern kann? In welcher Art des Seins sollen wir diese Ewigkeit denken, da sie doch ein Sein bezeichnet? . . . Das Sollen darf dem Sein nicht in jedem Sinne entgegengesetzt werden. Es muß der Begriff des Seins an und für sich als ein ethischer Begriff feststellbar werden. Gerade damit man dem empiristischen Anspruche der Wirklichkeit nicht ausgeliefert werde, ist diese Forderung des Seins unumgänglich. Demgemäß bezeichnen wir die Art des sittlichen Seins als Ideal."

Ohne Zweifel erscheint im ersten Augenblick die Verwendung des Ideals für den von Cohen ermittelten Sinn der ethischen Wirklichkeit als völlig abrupt und willkürlich. Sie erscheint auch nicht geschichtlich begründet, da ja das Ideal nach Cohens eigenen auf Lessing sich stützenden Ausführungen (419) einen rein ästhetischen Charakter hatte. Nun kann es freilich bei einer Neubegründung der Ästhetik fraglich sein, ob die Begriffe des alten Systems auch in dem terminologischen Register des neuen eine Berechtigung haben. Ist aber damit ohne weiteres ein Freibrief für die völlig willkürliche Verwendung eines Begriffes gegeben, der in seinem früheren Betätigungsfelde kein Heimatsrecht mehr besitzt? Oder sollte dieser Begriff in seinem neuen Gebiete eine Verwertung finden, die der in seinem alten Wirkungsbereiche analog ist? Dies ist tatsächlich der Fall. Der Begriff des ästhetischen Ideals, wie er ja namentlich durch Fra Lana erfunden zu sein scheint, sollte vor allem „die Eigenart der Idee des Schönen“ im Gegensatze zur Natur festhalten: „Daher ist das Ideal nicht Wirkung, sondern Schöpfung.“ Und gerade diese Bedeutung der selbstschöpferischen Spontaneität der Idee gegenüber dem Zwang der Naturwirklichkeit soll das Ideal im Sinne Cohens auch auf sittlichem Gebiete vertreten. Daher stellt es keineswegs einen Akt konventioneller Willkür dar, wenn das Ideal auf ethischem Gebiete seine Urfunktion entfalten soll, zumal ihm hier nicht von einem anderen Begriffe, wie etwa von dem der Idee auf ästhetischem Gebiete, der Rang streitig gemacht werden kann.

Daß aber tatsächlich diese Art des Ideals der ursprünglichen Bedeutung von der Indifferenz zwischen Idee und Wirklichkeit entspricht, geht klar aus den Einzelbestimmungen hervor, die Cohen am sittlichen Idealbegriffe festlegt. Dabei wird sich zeigen, daß auch die neue Art der Wirklichkeit zur Geltung gelangt, die als die Ewigkeit des sittlichen Fortschritts für ihre methodische Sicherstellung auf die Übernahme des Ideals aus dem ästhetischen Gebiete drängte. Demgemäß gibt Cohen folgende Charakteristik des Ideals (423): „Das Ideal ist zunächst Vorschrift und Musterbild. So soll auch das sittliche Sein gedacht werden. Man vermißt die Wirklichkeit. Hier hat man sie. Das Ideal ist das Bild der Vollkommenheit. Alle Stufen der Vervollkommnung sind in ihm enthalten; es ist ihr Inbegriff. . . Das Ideal ist nicht nur das Vorbild und Musterbild der Vollkommenheit; sondern es ist selbst der Versuch eines Werkes, das nach jenem Vorbild entstanden ist. . . Das Werk ist das Erzeugnis des Ideals; aber es ist nicht die Wirklichkeit desselben. Das sittliche Ideal hat keine adäquate Wirklichkeit. Dem Werke der Sittlichkeit haftet das Gebrechen der Unvollkommenheit an. Alle Vervollkommnung, obwohl in ihr das Ideal sich vollzieht, bleibt dennoch

unvollkommen... Diese drei Momente sind im ethischen Ideal enthalten: Die Vollkommenheit; die Vervollkommnung, das Unvollkommene der Vervollkommnung."

Der Grundgedanke, den Cohen in diesen Ausführungen mit dem Begriffe des Ideals nach seinen verschiedenen Nuancen verbindet, bedeutet also eine der sittlichen Idee „adäquate Vorstellung" zum Zwecke ihrer Realisierung, und nur deshalb, weil die Realität der sittlichen Idee eine ewige Aufgabe bedeutet, kann und darf die durch das Ideal zu bewirkende Realisierung der Idee niemals zu einer der Idee adäquaten Wirklichkeit führen. Kraft dieser Erwägung muß die Unvollkommenheit das notwendige Korrelat der Vollkommenheit bilden, während sich die dauernde Vervollkommnung als der funktionale Effekt dieser Korrelation enthüllt. So betrachtet erweist sich das Ideal als der denknotwendige Übergangsbegriff von der Idee zur empirischen Wirklichkeit, vom zeitlosen Sollen durch das Sein der Ewigkeit zum Sein der Gegenwart, zum Dasein.

Da aber das so gefaßte Ideal vollständig frei von empirischen Gegenwartsmotiven bleibt, weil es ausschließlich an der überempirischen Zukunft seine Orientierung gewinnt, so herrscht zwischen diesem Ideale und der ihm übergeordneten Idee die gleiche Homogenität, die wir bei dem Kantischen Ideale des sittlichen Urbildes feststellen konnten. Wie dort dank der Homogenität in der logischen Struktur beider Begriffe die Ewigkeit des sittlichen Fortschritts verbürgt schien, so deckt sich auch die Funktion des Cohenschen Idealbegriffs restlos mit dem dauernden Aufstieg vom Unvollkommenen zur Vollkommenheit, ohne daß diese jemals erreicht werden könnte. Nur die Annäherung, wie sie in dem Begriffe der dauernden Vervollkommnung zutage tritt, kann durch das Ideal errungen werden, niemals aber die volle empirische Wirklichkeit. Die Gegenwart soll wohl von der Zukunft ihren Ausgangspunkt nehmen, aber der Ausgangspunkt darf sich niemals zur Identität beider Zeitformen erweitern, soll nicht die ewige Zukunft in einen ewigen Stillstand verwandelt werden. Daher ist der Gedanke vom ewigen Frieden im Sinne Kants (Zum ewigen Frieden, 474) kein Faktum, „sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt".

Noch klarer und schärfer betont Cohen den Aufgabencharakter des ewigen Friedens in seiner Ethik d. r. W. (406 f.). Das tritt besonders an dem Gegensatze hervor, den Cohen zwischen dem ästhetisch bestimmten „Schauen" der Propheten und

dem kritischen Denken des Ethikers zum Bewußtsein bringt: „Nicht das Ende der Welt und der Menschheit soll der Friede bedeuten, den ‚die Tage des Messias' bringen, sondern vielmehr den Anfang einer neuen Zeit, einer neuen Welt, einer neuen Menschheit; einer neuen Menschheit auf Erden. Der ethische Wert des Messianismus besteht in dieser seiner politischen, man möchte sagen geschichtsphilosophischen Bedeutung. Die Geschichte der Völker, als die Geschichte der Menschheit, das ist das Problem des prophetischen Messianismus. Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern. Die Schwerter sollen umgeschmiedet werden in Winzermesser. Dieser unversöhnliche Gegensatz zu dem, was die Historie Weltpolitik nennt, liegt im prophetischen Messianismus. Und darum liegt in ihm eine sittliche Urkraft; die gewaltigste Idee, welche die Ethik aus einem der philosophischen Methodik fremden Gebiete zu entlehnen und aufzunehmen hat; das lehrreichste Beispiel für den unlöslichen historischen Zusammenhang zwischen Ethik und Religion. Aber die Annahme eines historischen Gutes bindet nicht in eine innerliche Abhängigkeit. Die Ethik sucht ihre Selbständigkeit in der Genauigkeit und der Eigenart ihrer Methodik; nicht etwa in der Eitelkeit nagelneuer Ideen. Aus dem Gesichtspunkte der Methodik aber scheidet sie sich alsbald von der Denkart der Propheten... Der Friede des messianischen Gottesreiches darf mit Fug und Recht den Unterschied von aller politischen Geschichte und Siegesgewißheit feststellen; die verbesserte, geläuterte, erhöhte Sittlichkeit enthusiastisch behaupten, und in leuchtenden Gleichnissen ausmalen. Aber es darf darüber kein Zweifel gelassen werden, daß alles geschichtliche Dasein, also auch das der Zukunft, in dem Gang und in der Entwickelung des Fortschritts erhalten bleiben muß; daß es nicht dem Gedanken des ewigen Friedens gleichgesetzt werden darf, wenn derselbe mehr bedeuten sollte als die Erlösung von dem Völkerkriege. Daher müssen wir auch gegenüber dem messianischen Bilde des Weltfriedens eine genaue ethische Sicherung suchen für das Problem, das uns jetzt beschäftigt: die Verwirklichung der Sittlichkeit. An keinem Punkte der Weltgeschichte dürfen wir einen Abschluß für diese Verwirklichung annehmen. Das wäre in der Tat das Ende der Welt, der sittlichen Welt."

Erfüllt nun das Ideal die überaus wichtige Funktion, einen Übergang zwischen Idee und Wirklichkeit herzustellen, so muß es mehr als seltsam berühren, daß Cohen in seiner „Kants Begründung der Ethik" einen Hilfsbegriff wie den des Ideals zurückweist, weil all die ihm vindizierten Funktionen in dem „Reich der Endzwecke" (350) enthalten seien. Diese Schwierigkeit hat Cohen selbst empfunden, und er versucht, sie in seiner Ethik zu überwinden. Er weist darauf hin, daß durch den

Begriff des Endzwecks ein religiöses Prinzip in die Ethik getragen werde, sofern durch den anthropozentrischen Charakter des Endzwecks die Beziehung zu Gott als dem alleinigen Realisator der Sittlichkeit gegeben sei, womit zweifellos der Reinheitscharakter der ethischen Autonomie hinfällig werden müßte (394): „Das Reich der Zwecke erscheint so als ein Abbild des regnum gratiae. Und es entsteht die Frage, ob das Reich Gottes als ein hinlänglich begründeter ethischer Begriff angesehen und für die Lösung dieses Problems eingesetzt werden darf, welches ohnehin die Reinheit der Ethik zu begrenzen scheint. Gerade hier wird die Berührung mit der Religion verhängnisvoll. . . So entsteht der Schein, als ob es die Ethik nicht über theoretische Entwürfe zu bringen vermöchte, für die im Himmel und auf Erden kein Platz ist. Auf Erden herrscht die Politik, und für den Himmel die Religion."

Man kann nicht behaupten, daß diese Begründung für die Ablehnung des Reichs der Zwecke als Realisationsmittels besonders zwingend ist. Die Tatsache, daß eine Kollision mit der Religion befürchtet werden müßte, kann kaum als sachliches Motiv betrachtet werden. Allein auch ohne die Cohensche Ausführung kann der Begriff des Endzwecks als Verwirklichungsfaktor nicht in Frage kommen. Der Begriff des Zweckes ist, wie Cohen selbst im Sinne Kants betont, mit der Idee identisch. Demgemäß ist der Endzweck als die Idee der Ideen jene Instanz, die Einheit und Zusammenhang unter den einzelnen Ideen bzw. unter den verschiedenen Zweckgebilden zu stiften hat, weil sich ja in der Erzeugung systematischer Zusammenhänge die Funktion des Zweckes überhaupt entfaltet. Gilt nun die Idee des Sittengesetzes als die oberste aller Ideen, als „der Primat der Vernunft", so wirkt diese Idee bis in die letzte und äußerste Zweckrelation hinein, um sie mit den Forderungen der Vernunft in einheitlichen Konnex zu bringen. Aus diesem Grunde ist die Ethik Autotelie, weil sie nur das Subjekt, aber niemals das Objekt der sittlichen Begrenzung und Bekrönung bildet. Mit dieser Erwägung ist für die Ethik ein Wirkungsfeld geschaffen, das genau so reich an unendlicher Spannweite ist wie der Inhalt und Umkreis der Naturkausalität.

So betrachtet erweist sich in der Tat der Begriff des Endzwecks als die Hypothesis der Ethik, als Gesetz, als Forderung, als Realität, soweit man darunter die logische formale Begründung einer bestimmten Bewußtseinsrichtung versteht. Transzendental kann freilich auch diese Art der Begründung nicht genannt werden, weil es an dem Hinweis auf jenes wissenschaftliche Faktum gebricht, als dessen Grundlegung die Ethik erscheinen könnte. Daher nennt Kant diese Art der methodischen Bestimmung nicht Deduk-

tion, sondern Exposition. Wie dem aber auch sei, ob Deduktion oder Exposition — auf alle Fälle hat diese Art der Realität, die auf den Begriff des Endzwecks methodisch zurückgeführt wird, nicht das mindeste mit jener Art der Realität zu tun, nach der hier gefragt wird: Der Anwendung des Sittengesetzes. Wie wenig diese Art der Realität aus der Idee des Endzwecks zu deduzieren ist, geht aus der Formel hervor, die Cohen als den Schlußertrag der auf die Idee des Endzwecks zurückgehenden Begründung des Sittengesetzes ansieht: Handle in Selbstbehauptung deiner Freiheit, deines Endzwecks; womit nichts anderes gesagt wird, als daß die sittliche Handlung auf den Endzweck zurückgehen soll, nicht aber, wie sie als Handlung auf den Endzweck zurückgehen kann. Gerade diese praktische Realität steht in der Diskussion des Idealproblems zur Erörterung und Begründung. In Wahrheit darf bei der praktischen Realität von dem Endzwecke überhaupt nicht gesprochen werden, da sich in jeder Einzelhandlung der Endzweck des Sittengesetzes restlos realisieren soll. Hier gibt es keinen Zusammenhang stiftenden Aufstieg vom niederen zum höheren und höchsten Zweck, sondern nur einen Aufstieg von der unvollkommenen zur vollkommeneren Handlung. Dieser Aufstieg von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit setzt die Konstanz des Zieles, die Ewigkeit seines Bestandes voraus, als dessen Grundlegung der Begriff des Ideals figuriert.

Ebensowenig wie der Begriff des Endzwecks kann der der „Maximen-Realität der Freiheit“ (Cohen, Kants Begründung der Ethik, 351) die Funktion des Ideals ersetzen. Da nämlich für Kant Freiheit und Endzweck äquipollente Begriffe sind, so treffen die Einwände, die für die Ablehnung des Endzwecks als Realisierungsfaktors gelten, auch für die Ablehnung des Freiheitsbegriffs zu.

Gibt es also keinerlei Begriffe, die das Ideal in seiner typischen Funktion der Realisation der Idee ersetzen können, so kann man sicher weder gegen Kant noch gegen Cohen den Vorwurf der Inkonsequenz erheben, wenn sie trotz der selbstgenügsamen Souveränität der Autonomie in dem Ideale einen Begriff stabilieren, der die Autonomie aus dem Stadium der Idee in das der Handlung hinüberführen soll. Um so weniger ist ein solcher Vorwurf begründet, als der Begriff des Ideals sein Material nicht aus einer Welt bezieht, die in einem heterogenen empirischen Verhältnisse zur Idee der Sittlichkeit steht. Vielmehr wird dieser Vermittelungsbegriff auf dem Wege streng logischer Deduktion aus dem ethischen Bewußtsein selbst deduziert und weist deshalb den gleichen Aprioritätscharakter wie der Autonomiebegriff auf. Denn der für die Konstituierung des Idealbegriffs maßgebende Gedanke, daß die Wirklichkeit der Ethik eine andere als die der Logik sei, daß

insbesondere die Wirklichkeit der Ethik nur durch den von der Zeit herstammenden Ewigkeitsbegriff getragen werde, dieser Gedanke wäre niemals formuliert worden, wenn nicht der Begriff der Autonomie gegen die Verwendung des der Logik entnommenen Wirklichkeitsbegriffs der Größe Einspruch erhoben hätte.

Nach diesen Erörterungen darf es wohl als ausgemacht gelten, daß für die Durchführung der praktischen Realität auf ethischem Gebiete der Begriff des Ideals nicht zu entbehren ist. Er bildet die notwendige und allgemeine Durchgangsstufe vom Sollen zum Sein und weist in seiner Art den gleichen Aprioritätscharakter auf, der allen Gebilden des reinen Bewußtseins eigen ist. Wenn er aber Träger des reinen Bewußtseins ist, sollte er da nicht auch in den übrigen Gebieten des Bewußtseins als eine notwendige und allgemeine Forderung anerkannt werden? Prägt sich nicht der Reinheitscharakter des Bewußtseins in dem Gedanken einer generellen apriorischen Differenz zwischen Denken und Wirklichkeit auf allen Schichten der Erkenntnis, also auch der ästhetischen und logischen, aus? Weshalb sollen also Ästhetik und Logik auf diesen Begriff verzichten dürfen?

Was nun zunächst die Ästhetik betrifft, so würde — wie wir sahen — Cohen antworten, daß für die Ästhetik jene Differenz nicht existiere, weil ja das Kunstwerk die Vollendung sei. Wo aber bleibt dann der Reinheitscharakter des ästhetischen Bewußtseins, wenn die erwähnte Differenz zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit für die Kunst keine Geltung zu haben braucht? Die Schlichtung dieser Antinomie setzt eine genaue Untersuchung des ästhetischen Bewußtseinsmaterials voraus.

Beginnen wir zunächst mit Cohens Ausführungen zu diesem Punkte. Im Anschluß an Kant sieht Cohen in dem Gefühle jene Bewußtseinsinstanz, deren schöpferische Kraft das Kunstgebilde erzeugt. Wie verhält sich aber das ästhetische Gefühl zu jenen Arten des Gefühls, die als Annexe und Suffixe den Gebilden der anderen Bewußtseinsinstanzen inhärieren? Zweifellos erfordert der Reinheitsbegriff, daß diese Arten des Gefühls dem ästhetischen Gefühle homogen sein müssen, ohne daß sie etwa in ihrer summarischen Totalität das ästhetische Gefühl konstituieren würden. Vielmehr erfordert auch auf ästhetischem Gebiete die Reinheit volle Freiheit und Spontaneität, die unbedingt in einer radikalen Neuschöpfung und Umprägung jener Gefühlsmomente bestehen, die den Primat ihres Seins den Gebilden nichtästhetischer Bewußtseinsarten verdanken und deshalb nur als relative Gefühlsstufen gewertet sein wollen. Repräsentieren nun diese relativen Gefühlsstufen bestimmte Typen des logischen und ethischen Bewußtseins, so muß das absolute ästhetische Gefühl mit der Umschöpfung der relativen Gefühlsstufen auch eine Umschichtung der mit den relativen Gefühlsstufen verbun-

denen Gegenstände vornehmen: Denken und Wollen bilden mithin in ihrer Reduktion auf die ihnen konformen Gefühle die stoffliche Voraussetzung für das absolute Gefühl als die Grundlegung des ästhetischen Bewußtseins.

Welche Grundlinien ergeben sich aber mit Rücksicht auf diese stofflichen Grundlagen der relativen Gefühlsgegenstände für den Aufbau des ästhetischen Bewußtseins? Zunächst ergibt sich die Einheit zwischen Wollen und Denken, wenn anders Reinheit des Bewußtseins mit dessen Einheit identisch sein muß. Also wäre ästhetische Einheit mit ethischer Einheit in praxi einerlei? Wo bliebe dann der Unterschied zwischen ästhetischem Gebilde und ethischer Handlung? Wäre nicht andererseits mit der Preisgabe dieses Unterschiedes die Ethik selbst ihres Unendlichkeitscharakters beraubt? Denn das ethische Selbst bleibt Aufgabe und immerdar Aufgabe, da die Vereinigung zwischen der ewigen Sollsetzung des regulativen Wollens und der ewigen Istsetzung des objektivierenden Denkens nur in der Unendlichkeit vollziehbar ist. In der Ästhetik aber soll jene Vereinigung in jedem empirischen Momente der künstlerischen Gestaltung in Erscheinung treten, wenn die Einheit des ästhetischen Gefühls als die Einheit zwischen Denk- und Willensgefühl erkannt werden soll. Wodurch kann man diese Antinomie beheben? Das geschieht nur durch die Forderung, daß die Einheit des ästhetischen Selbst völlig verschieden von der des ethischen Selbst ist. Wie aber läßt sich dann die ästhetische Einheit charakterisieren? Offenbar nur durch eine Änderung des wertlogischen Verhältnisses zwischen Wollen und Denken. In der ethischen Handlung ist das Wollen der logisch überragende Teil, dem sich das Denken restlos zu unterwerfen hat. In der ästhetischen Schöpfung beruht diese Einheit zwischen Wollen und Denken nicht auf Unterordnung des einen Faktors unter den andern, sondern nur auf einer vollständigen wertlogischen Äquivalenz beider einander entgegengesetzten Instanzen.

Diese ästhetisch bedingte Äquivalenz zwischen Wollen und Denken formuliert Cohen als die Liebe zur Natur des Menschen und zu dem Menschen der Natur. Spricht sich nun in der Liebe als dem Inbegriff des absoluten Gefühls das Selbst des Individuums in der ganzen Ungeschiedenheit seiner Funktionsinhalte aus, so bedeutet die ästhetische Einheit nichts anderes als die reflexive Bindung der in den relativen Gefühlen latenten Kulturgegenstände an das individuale Ich des absoluten Gefühls, oder genauer die Wiedererzeugung und Neuschöpfung der Kulturobjekte aus den Quellen des Subjekts. Ist also auf ethisch-logischem Gebiete das Subjekt ein Erzeugnis der Kulturobjekte, so tritt auf ästhetischem Gebiete das Umgekehrte ein: Die ethisch-logischen Objekte enthüllen sich als Manifestationen und

Schöpfungen des Subjekts. Daß freilich bei dieser ästhetischen Nach- und Umschöpfung die Kulturobjekte eine vollständig neue Prägung erhalten müssen, wenn nicht auf die ästhetische Reinheit verzichtet werden soll, liegt auf der Hand. Aber diese umprägende Funktion des ästhetischen Subjekts bedingt auch eine sich ins Unendliche steigernde Erweiterung des individuellen Ichs, sofern dieses in der ästhetischen Bearbeitung der unendlichen logischen und ethischen Kulturwerte zur eigenen Realität gelangt.

Hier aber entsteht ein neues Problem: Wenn das ästhetische Schaffen zur Einheit in der wertlogischen Äquivalenz zwischen Wollen und Denken besteht, und diese wertlogische Äquivalenz ihren sichtbaren Ausdruck an dem einzelnen, isolierten Kunstwerke erhält, wie kann dann das Ich des Subjektes eine Steigerung ins Unendliche erfahren, da doch das ihm adäquate Kunstwerk selbst etwas Endliches ist? Die Lösung kann nur darin bestehen, daß das Kunstwerk selbst trotz aller Isolierung den Wert des Unendlichen, der Vollendung erhält. Denn die Äquivalenz zwischen Wollen und Denken, oder genauer zwischen Ethik und Natur bedingt als Naturalisierung der Ethik ebenso eine Verendlichung der Ethik wie umgekehrt als Ethisierung der Natur eine ins Unendliche sich hineinhebende Erhöhung der Natur. Nur auf diese Weise wird eine wertlogische Gleichheit zwischen beiden Sphären als den Komponenten der Kunst erzeugt. Daher sagt Cohen (Ästhetik I, 210): „Das Urbild der Menschheit steigt im echten Kunstwerke auf, das Urbild, welches nicht allein den Geist, und nicht allein die Sittlichkeit des Menschen offenbart, sondern beide nur als die Natur des Menschen, als den Menschen der Natur, als die Seele des Menschen in seinem Leibe, richtiger in seiner Gestalt. Es ist schon diese erzeugende Liebe, welche die Gestalt in den Leib des Menschen hineinschaut, um Seele und Leib als Natur des Menschen zur Erscheinung zu bringen. Diese Vereinigung von Seele und Leib in der Gestalt des Menschen, sie ist das Werk des Selbst und das Zeugnis des Selbst.“

Weil aber diese für die Kunst notwendige Gleichheit zwischen Seele und Natur oder zwischen Ethik und Logik die Voraussetzung des ästhetischen Selbst bildet, eben deshalb muß auch das einzelne Kunstwerk jene Unendlichkeit objektiv widerspiegeln, die in dem ästhetischen Selbst des Individuums ihre subjektive Formulierung empfängt: „Das Hinschmelzen des Schaffens und des Genießens in das Subjekt der Individualität ist bedingt durch die Liebe zum Menschen. Der Mensch ist die Objektivierung des Selbst, wie das Selbst durch die Aufnahme des Menschen in die schaffende Individualität erzeugt wird. So stehen sich das Selbst und der Mensch in dem reinen Gefühl der Liebe gegenüber. . .

Dieses erhöhte Selbst des ästhetischen Subjekts, welches alle Art von Inhalt in sich verschmolzen hat, ist nun dennoch gehalten, an das isolierte Kunstwerk sich hinzugeben; seine eigene Erzeugung an die Erzeugung dieses isolierten Objekts zu setzen, in diesem Objekt mithin sich selbst zu erzeugen. Je umfassender das Subjekt geworden ist im Selbst des reinen Gefühls, desto eingeschränkter und einschränkender daher erscheint das Objekt des Kunstwerks. Und dennoch muß auch diese Korrelation durchgeführt werden; sie ist unumgänglich; die Objektivierung muß in das Objekt übergehen. Der Mensch bildet nur den Methodenbegriff der Objektivierung; das Kunstwerk allein ist das Objekt der Erzeugung. Und dieses Objekt hat den Wert des reinen Erzeugnisses. Die Vollendung bleibt nicht etwa Aufgabe. Das ist der Unterschied zwischen Kunst und Sittlichkeit. Die Vollendung ist als Lösung der Aufgabe zu schaffen und zu fühlen. Hier gibt es keine Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit. Das Kunstwerk ist das Ideal, und es macht das Ideal zur Wirklichkeit. Denn nur als einzelne Wirklichkeit ist das Kunstwerk, also das Ideal zu erzeugen. Das Ideal vereitelt die Differenz, welche sonst zwischen Idee und Wirklichkeit besteht."

Das Charakteristische in dieser Erklärung ist die Ausschaltung des sonst für die anderen Bewußtseinsrichtungen typischen Gedankens: Die Erzeugung ist das Erzeugnis. Werden aber Erzeugung und Erzeugnis, Objektivierung und Objekt, auf zwei verschiedene Instanzen verteilt, dann entfällt auch die Apriorität des Objekts, und es bedarf einer besonderen dritten Instanz, der die Vereinigung zwischen Objektivierung und Objekt übertragen werden müßte. Daß diese ganze Auffassung aus dem methodischen Rahmen der Cohenschen Erkenntniskritik herausfällt, erhellt auch aus dem Satze: Das Ideal vereitelt die Differenz, welche sonst zwischen Idee und Wirklichkeit besteht. Auf ethischem Gebiete ist die Funktion des Ideals im Cohenschen Sinne gerade die entgegengesetzte. Hier muß das Ideal die Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit bis in alle Ewigkeit hinein aufrechterhalten, damit die Wirklichkeit eine immer größere Annäherung an die Idee erreicht.

Man könnte freilich erwidern: Vielleicht ist diese eigenartige Funktion des Ideals in dem Grundcharakter des ästhetischen Bewußtseins bedingt. Wo aber bleibt dann der Reinheitscharakter der Kunst, der sich doch gleich dem des ethischen Willens bis in die letzten Elemente des Objekts hinein als bestimmender Faktor bewähren muß? Es scheint, als ob Cohen diesen Widerspruch mit der Methode seines Systems selbst empfunden habe, wenigstens läßt der Satz: Das Kunstwerk ist das Ideal, und es macht das Ideal zur Wirklichkeit — eine solche Auffassung zu.

Denn nach dieser Äußerung vereinigt das Kunstwerk in sich Objekt und Objektivierung, während nach den früheren Erörterungen die Objektivierung dem Objekte zeitlich voraufgeht. Die zweite Auffassung erinnert unwillkürlich an die Kantische Begriffsbestimmung des Ideals, nach der das Ideal Träger der Idee und der Wirklichkeit zugleich ist, nur daß die Wirklichkeit des Ideals keineswegs mit der Wirklichkeit des Kunstwerks identisch ist (9; 18). Weshalb schiebt nicht auch Cohen zwischen Idee und Wirklichkeit jene Wirklichkeit des Ideals ein, deren sich Kant für das ästhetische Bewußtsein bedient, und die Cohen für seine E t h i k als notwendigen Hilfsbegriff fordert? Daß diese Fragestellung in der Cohenschen Methodik selbst begründet ist, geht schon daraus hervor, daß sie von Cohen selbst mit aller Gründlichkeit geprüft wird: „Auch das Kunstwerk ist nicht sowohl Totalität als vielmehr Allheit. Wie kann diese in einer isolierten Wirklichkeit bestehen? Diese Frage wird gelöst durch die D o p p e l n a t u r des Kunstwerks. Eine einzelne Wirklichkeit ist es als Objekt der Natur, wie es im Erz, im Marmor, auf der Wandfläche erscheint. Doch nicht allein auf diese Wirklichkeit bezieht sich die Bedingung der Beschränkung; die unendliche Aufgabe selbst soll ja immer als gelöst zu denken sein im Kunstwerk. Wie verträgt sich dies mit der Allheit, als welche jetzt auch das Kunstwerk gedacht werden soll? Wird hier nicht der Gegensatz zwischen dem Kunstwerk als I d e a l und seiner Wirklichkeit im einzelnen Objekt unausgleichbar?“

Cohen ist sich also darüber völlig im Klaren, daß mit der Identität zwischen Ideal und Kunstwerk die Differenz zwischen Idee und Empfindung, als dem Korrelat des Einzelnen völlig preisgegeben wird. Wird dann noch die Reinheit des ästhetischen Bewußtseins in Geltung bleiben? Ist also nicht doch die Trennung zwischen Ideal und Wirklichkeit zu fordern? Cohen erwidert: „Die Frage muß verneint werden. Dies fordert das Problem der Ästhetik; denn es ist auf die einzelne Erscheinung des Kunstwerks angewiesen, ohne welche die Geschichte der Kunst selbst eine Abstraktion bliebe, geschweige die Ästhetik. Die Kunst ist die Kunst des e i n z e l n e n Kunstwerks. Dieses mag noch so sehr als Allheit zu erkennen sein; nichtsdestoweniger aber muß es auch isolierte Wirklichkeit zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte, und was das Schwierigste ist, an einem bestimmten M a t e r i a l e sein. Nirgends vielleicht ist die Materie so sehr die Schranke des Geistes wie am Material der Kunst. An dieses Material muß der Künstler sich halten; an dieses Material muß er seine Liebe zum Menschen heften; an dieses Material muß er sich selbst hingeben für die Erzeugung seines Selbst. Und mit der Hingabe an das Material verbindet sich die ganze Hingabe an die Natur des Menschen.“

An den letzten Satz dieser Ausführungen anknüpfend möchten wir die Frage stellen: Ist denn mit der Hingabe an das Material auch schon der Beweis dafür geliefert, daß diese Hingabe restlos, in unübertroffener und nicht zu übertreffender Vollkommenheit gelungen ist? Gewiß muß das Kunstwerk im Gegensatze zu den ethischen Gebilden schon in einer isolierten Wirklichkeit das ihm adäquate Wirkungsfeld finden, weil ja für die ästhetische Erzeugung die Wirklichkeit der Natur der ethischen Wirklichkeit wertlogisch gleich ist. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die an die Wirklichkeit der Natur geschmiedete ästhetische Wirklichkeit keiner weiteren Steigerung im Sinne einer ästhetischen Vollendung fähig wäre. Sagt doch Cohen selbst an einer anderen Stelle (181), daß das Kunstwerk als ein Beweis für das Streben des Künstlers nach Vollendung gelten muß, daß also nur der Glaube an die Aufgabe der Vollendung in dem Kunstwerk hervortreten soll. Von einer nicht steigerungsfähigen vollendeten Vollendung wird aber an dieser Stelle nicht gesprochen. Dagegen führt Cohen im zweiten Teile seiner Ästhetik (418) folgendes aus: „Zwar ist nur das Kunstwerk selbst das eigentliche Objekt des reinen Gefühls; denn die Objektivierung muß sich in ihm vollziehen, wie die des Bewußtseins der Erkenntnis im Begriffe und in der reinen Erkenntnis. Aber diese Analogie weist auf die Notwendigkeit einer Vermittlung hin, wie sie hier zwischen dem Naturobjekt und der erzeugenden Erkenntnis besteht, so im Bewußtsein des Gefühls zwischen dem Kunstwerk und dem Analogon zum Begriffe." Hier wird also mit aller Deutlichkeit darauf hingewiesen, daß es zwei Objektivierungen in der Kunst gibt, die eine in dem erwähnten Vermittelungsbegriffe, die andere im Kunstwerke selbst: „Vor der Objektivierung im Kunstwerk und zu ihrem Behufe muß das reine Gefühl sich im Schönen objektivieren." Wie aber verhält sich die eine Objektivierung zur anderen? Sind beide Arten miteinander identisch? Oder ist die eine Art inhaltsreicher als die andere? Die weiteren Ausführungen werden darauf die Antwort erteilen: „Und hinwiederum entspricht der Grundlegung des Schönen die des Selbst, wie der des Objekts die des Subjekts. Auch das Selbst ist nur Grundlegung, keineswegs etwa die homogene Steigerung der selbstischen Individualität. Als Grundlegung aber ist es Aufgabe, die im reinen Gefühle jedoch eine Erfüllung erlangt, durch welche sie die anderen Lösungen der Ich-Aufgaben übertrifft. Dennoch bleibt auch das Selbstgefühl unendliche Aufgabe. Ihr entspricht auf Seiten der unmittelbaren Objektivierung die Aufgabe, die Grundlegung des Schönen."

Nach dieser Darlegung ergibt sich also für die Entstehung des Kunstwerks folgendes Schema: Idee des ästhetischen Bewußtseins — der Begriff des Selbst als subjektive, der Begriff des Schönen als

objektive Vermittelung zwischen Idee und Wirklichkeit — das Kunstwerk. Der Begriff des Selbst, bzw. des Schönen erfüllt also zwei Funktionen: Er ist einerseits Grundlegung, nur Grundlegung, Aufgabe, die aber doch andererseits im reinen Gefühl eine Erfüllung erlangt, ohne daß sie mit dieser Erfüllung ihren Aufgabencharakter verlöre, erst im Kunstwerk realisiert sich die Erfüllung. Ist aber die im Kunstwerke sich darstellende Erfüllung der unendlichen Aufgabe der künstlerischen Idee adäquat? Auf diese Frage entwortet Cohen (I, 272): „Die Vollendung ist das Gepräge des Werkes der hohen Kunst. Kann sie aber abgeschlossen sein? Dagegen spricht noch die Geschichte der Kunst. Das Gepräge bedeutet die Tendenz zur Vollendung." Ebenso lesen wir (II, 419): „In jedem echten Werke der Kunst muß diese Aufgabe sich erfüllen. Die Tendenz zur Vollendung, das Gepräge des echten Kunstwerkes, enthält in sich diese Erfüllung. Aber jede Kunst hat die Kontinuität ihrer Geschichte. Nicht nur im persönlichen, sondern auch im geschichtlichen Sinne ist das Genie unerschöpflich. So führt die Grundlegung des Schönen, als einer unendlichen Aufgabe, zu dem weltgeschichtlichen Begriffe der Kunst." In beiden Bemerkungen wird also nur von einer Vollendung der Tendenz, nicht aber der Wirklichkeit nach gesprochen. Und — was das Wichtigste ist — auf dieser Differenz zwischen der unendlichen Aufgabe des Selbstgefühls und ihrer Erfüllung in dem Kunstwerke beruht die Kontinuität der Geschichte der Kunst. Wo aber von einer Kontinuität der Geschichte gesprochen wird, da gilt der Begriff eines ewigen progressiven Aufstiegs vom Sein der Wirklichkeit zum Sein der Idee hin, der wiederum die ewige Dauer der erzeugenden Idee, ihre Projektion in die unendliche Zukunft zur Voraussetzung hat. Damit aber ist genau jene Funktion charakterisiert, die das Ideal auf ethischem Gebiete zu vollziehen hat.

Cohen findet jedoch für den Begriff des Ideals in der erwähnten typischen Realisationsgeltung auf ästhetischem Gebiete keine Verwendung. An seine Stelle tritt der Begriff des Schönen: „Diese Vermittlung zwischen dem Kunstwerk und dem Selbst vollzieht die Grundlegung des Schönen. Das Schöne ist nun aber als Oberbegriff für die Unterbegriffe des Erhabenen und des Humors zur Erkenntnis gekommen." Wie man sieht, unterscheidet sich also bei Cohen der ästhetische Vermittelungsbegriff des Schönen sehr wesentlich von dem ethischen Vermittelungsbegriff des Ideals. Das Ideal leistet nichts für den konstitutiven Aufbau des ethischen Bewußtseins, vielmehr setzt es diesen als abgeschlossen voraus und trägt nur Sorge für dessen Hinüberführung in das Reich der Wirklichkeit. Das Schöne jedoch scheint ganz und gar mit dem konstitutiven Materiale des ästhe-

tischen Bewußtseins verwoben zu sein und bildet gerade in und trotz dieser konstitutiven Geltung den Übergang von der Idee zum Dasein.

Daß aber der Begriff des Schönen scheinbar konstitutiven Charakter hat, erhellt schon aus den Unterarten, in die dieser Begriff zerfällt. Käme es ihm wirklich wie bei dem Ideale nur auf die bloße Funktion der Realisierung an, wozu bedürfte es dann noch einer besonderen formallogischen Gliederung? Oder sollten etwa durch diese Gliederung an der Realisation selbst verschiedene Grade unterschieden werden? Dann müßte man freilich fragen, durch welche Faktoren wird diese Gliederung bestimmt? Auf alle Fälle müßten doch diese Faktoren in einer Sphäre beheimatet sein, die außerhalb der Realisation selbst liegt, will man nicht einem idem per idem zum Opfer fallen. Was ist dies aber für eine Sphäre? Die Antwort ist einfach. Diese Sphäre nimmt auf die Stoffmomente Bezug, als deren dynamische Einheit das Schöne, bzw. das ästhetische Bewußtsein selbst erscheint. Das Reich des Logischen prägt sich im Erhabenen aus, das Reich des Sittlichen in dem Humor. In der Ästhetisierung der Logik ringt das Selbstgefühl mit einer Erweiterung der Natur ins Unendliche hinein, in der Ästhetisierung der Ethik ringt das Selbstgefühl mit dem Abschluß und der Verendlichung des Unendlichen. Cohen charakterisiert die in dem Erhabenen sich aussprechende Ästhetisierung der Natur mit folgenden Worten (I, 267): „Der ästhetische Aufschwung zum Unendlichen ist nichts anderes als die reine Liebe zur Natur des Menschen, die selber unendlich ist in ihrer Vervollkommnungsfähigkeit, in ihrer unendlichen Entwicklung, nicht allein in den biologischen Wandlungen, sondern nicht minder auch in dem unendlichen Gange der Geschichte, welche in der Geschichte der Völker die Geschichte der Menschheit unendlich macht. Das reine Kunstschaffen ist immer nur die unendliche Sehnsucht nach dem Unendlichen der Menschheit in der Natur des Menschen, und dazu gehört ihre Geschichte."

Wir sehen somit, daß den für das Erhabene in Betracht kommenden methodischen Ergänzungsbegriff die Geschichte bildet, und zwar biologisch, national und universal. Ja, gerade diese intentionale Auswertung des Erhabenheitsbegriffs im Sinne einer sich ins Unendliche steigernden Vervollkommnung zeigt offen, daß das Erhabene als unentbehrliches Ingrediens des Schönen keine konstitutive Bedeutung vertritt, sondern eine rein realisierende, daß also in dieser Richtung vollständige methodische Übereinstimmung zwischen dem Schönen und dem Ideale herrscht. Ebenso verhält es sich mit dem Humor. Der Humor bedeutet für Cohen den Abschluß jenes unendlichen Ringens nach dem Unendlichen in der Natur des Menschen. Aber dieser Abschluß ist nicht so zu denken, als ob der faustische Drang nach Un-

endlichkeit im Gebiete der theoretischen Erkenntnis durch Erkenntnis selbst gestillt werden könnte. Eine solche Hoffnung wäre nicht nur Illusion, sondern auch eine Preisgabe der unendlichen Aufgabe der Erkenntnis. Der Abschluß liegt in der Bekrönung der theoretischen Erkenntnis durch die sittliche. Dadurch erhält auch der kleinste Fortschritt in der Erkenntnis seinen Unendlichkeitswert, daß er als Typus und Repräsentant der sittlichen Unendlichkeit erscheint. Das ist der Friede, das ist die Weihe, die den faustischen Drang nach unendlicher Erkenntnis in jeder Stufe des Fortschritts nicht sich erfüllen, aber unter der Perspektive der sittlichen Verklärung erscheinen und erleben läßt (I, 277): „Die Methode der Erkenntnis durchdringt sich mit der Methode des reinen Willens, und es scheint dabei eine Verwandlung beider ineinander sich zu vollziehen. Die Natur ist zwar noch dieselbe, wie bei der Erkenntnis, aber ihr Inhalt hat eine andere Bedeutung angenommen. Was in der Erkenntnis die Festigkeit, die Beharrung, die in sich gegründete Begebenheit bedeutet, das bedeutet jetzt die Einfalt, die Ruhe, den Einklang, das Genügen in sich und die Befriedigung. Und so nimmt der Abschluß, unter dessen Zeichen die Arbeit sich vollzieht, den Nimbus der Weihe an.“

So einleuchtend diese abschließende Bedeutung des Humors ist, so wenig scheint sie den Erwartungen zu entsprechen, die sich an seine Bedeutung eines Abschlusses knüpfen. Der Gedanke, daß auch das geringfügigste Moment der Erkenntnis durch seine Beziehung zum Sittlichen als Träger der Unendlichkeit erscheint, verleiht dem Abschlußbegriff selbst die gleiche Unvollkommenheit, wie sie der fortschreitenden Astringenz des Erhabenen eigen ist. Denn der Schritt vom Großen zum Kleinen ist ebenso unendlich weit wie der vom Kleinen zum Großen. Also ist der Abschluß selbst in Wahrheit ebensowenig abschließend wie der Fortschritt, da er sich ja allen kleinen und kleinsten Teilen der Erkenntnis derartig anschmiegen muß, daß sie alle, ob groß oder klein, das Unendliche widerspiegeln. Damit aber wird unwillkürlich der Abschluß in den gleichen Entwickelungsprozeß hineingezogen, dessen kontinuierlichen Stillstand er bewirken soll. Welcher Unterschied bleibt aber dann noch zwischen dem Erhabenen und dem Humor bestehen, wenn beide Instanzen, eine jede an ihrem Teile, die Unendlichkeit vertreten?

Die Antwort läßt sich sofort durch einen Blick auf das logische Analogon ermitteln. Auch in der Logik gibt es die gleichen Arten der Unendlichkeit, die in den Begriffen des Erhabenen und des Humors enthalten sind. Es handelt sich um die unendlich restringierende Analyse und die unendlich astringierende Synthese. Der ersten Funktion entspricht ein ewiger Prozeß nach rückwärts, der zweiten ein ewiger Prozeß nach vorwärts. Dennoch herrscht zwischen beiden bei aller scheinbar gleichen

Funktionsart keine Koordination, sondern Subordination: Die Synthese ist der Zweck der Analyse. Daher handelt es sich wertlogisch in beiden Prozeßtypen nur um ein und dieselbe Funktion. Anders jedoch in der Kunst. Hier sind restringierende und astringierende Unendlichkeit wert- und sachlogisch einander äquivalent. Daher ist die beiden zugrunde liegende Funktion nicht die Unendlichkeit nach vorwärts und nicht nach rückwärts, sondern der Ausgleich beider Instanzen, der in einer scheinbaren Ruhe zur Darstellung gelangt, aber in einer Ruhe, die von intensivster Bewegung zeugt, weil beide Arten der Unendlichkeit gleichzeitig wirken. Diese ausgleichende Unendlichkeit ist der ästhetische Idealbegriff, wie er im Begriff des Schönen als der gefühlsmäßigen Äquivalenz zwischen Erhabenem und Humor zutage tritt. Die Doppelheit der Ewigkeiten, wie sie dem Begriffe des Schönen entspricht, unterscheidet das ästhetische Ideal von dem sittlichen, das ausschließlich auf die Absorption der Natur durch die Ethik sein Augenmerk richtet, während in dem Begriffe des Schönen die Ewigkeit der Naturerkenntnis gegenüber der der sittlichen Erkenntnis ihre volle Selbständigkeit behauptet.

Wenn aber in der Kunst zwei Arten der Unendlichkeit Erfüllung heischen, wie kann das Kunstwerk selbst jemals eine Erfüllung der künstlerischen Idee sein, da doch das Kunstwerk als ein durch sein Material bedingter Gegenstand der Statik den im Begriff des Schönen ausgesprochenen Rhythmus zwischen natürlicher und ethischer Dynamik nur symbolisch verkörpern kann? Und doch läßt es sich verstehen, daß man das Kunstwerk als die Vollendung und Erfüllung der künstlerischen Idee ansprechen konnte. Man brauchte nur die unendlich dynamische Ruhe des Schönheitsbegriffs mit der symbolisierenden statischen Ruhe des Kunstwerks zu verwechseln. Dann ist das Kunstwerk die wirkliche Vollendung, weil man der idealen Ruhe der Schönheit den Lebensnerv der doppelten Bewegung zerschnitten hat. Die Konsequenz dieser Überlegung ist freilich, daß niemals der Humor ohne Erhabenheit, noch die Erhabenheit ohne Humor auftreten darf. Daher sagt Cohen (I, 347): „Das Erhabene und der Humor sind gleichwertige Momente des Schönen. Das Schöne ist Einheit nur als reines Erzeugnis des reinen Gefühls. Beide Momente müssen daher bei der Erzeugung dieser Einheit in beständiger Mitwirkung bleiben." Und ferner (II, 420): „So ist durch diese Bestimmung der beiden Momente ein neues Licht über das Bewußtsein des Selbstgefühls gekommen. Wie alles Bewußtsein Bewegung ist, so muß jede Art der Einheit des Bewußtseins ein Gleichgewicht dieser Bewegungen darstellen. Und wie sich uns das ästhetische Selbst als eine evidentere Form der Selbstobjektivierung ergeben hat, als welche selbst das Willens-

bewußtsein bildet, so muß demgemäß auch die Gleichgewichtslage des Bewußtseins im reinen Gefühle prägnanter werden als in jeder anderen Ichform."

Weil aber gerade durch die Schönheit als Ruhe in der Bewegung und als Bewegung in der Ruhe jede ruhelose Bewegung und jede bewegungslose Ruhe als nichtästhetische Gebilde abgewiesen werden, so kann kein Kunstwerk als Vollendung gelten. Damit wird durch die Schönheit genau so wie im Sittlichen durch das Ideal die Identität zwischen Idee und Wirklichkeit verhütet. Aber auch der positive Erfolg des Schönheitsbegriffs ist dem des Ideals analog. Je weiter durch fortschreitende Erkenntnis der Natur und durch Veredelung des Charakters der Schönheitsbegriff vertieft wird, desto mehr muß sich auch im Laufe der Zeiten das Kunstwerk der Idee des ästhetischen Selbst nähern, so gewiß auch in der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit eine immer größere Idealisierung der Natur vollzogen wird.

Nach diesen Darlegungen kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß Cohen auf ästhetischem Gebiete dem Ideal in seiner typischen Bedeutung einer Vermittelung zwischen Idee und Wirklichkeit den gleichen Geltungswert zuspricht, den er ihm auf ethischem Gebiete im Sinne einer allgemeinen Notwendigkeit vindiziert. Nur bedient er sich auf ästhetischem Gebiete eines anderen Namens, weil in Wahrheit die Realisation der ästhetischen Idee bestimmten Modifikationen unterliegt, die wohl die Grundfunktion des Ideals nicht weiter berühren, aber doch die methodische Verschiedenheit wahren, die zwischen Ethik und Ästhetik besteht. Daher vertritt hier der Begriff des Schönen den Begriff des Ideals.

Wenn aber mit Rücksicht auf die dem Idealbegriff analoge realisierende Funktion des Schönen kein Kunstwerk als der adäquate Ausdruck der ihm zugrunde liegenden Idee gelten darf, sinkt dann nicht doch die Kunstgeschichte — wie Cohen meint — zu einer Geschichte leerer Abstraktionen herab, sofern dann jedes einzelne Kunstwerk gleich dem geschichtlichen Individuum nur die fortschreitende ästhetische Aufgabenentwickelung, nicht aber deren Lösungen veranschaulicht? Dieser Einwand ist sicher richtig. Nur ist nicht einzusehen, inwiefern durch einen derartig abstraktiven Charakter der Kunstgebilde die Kunstgeschichte selbst an Realitätswert verlieren soll. Schließlich setzt doch stets die neue Aufgabe bis zu einem gewissen Grade die Lösung der voraufgehenden Aufgabe voraus, so daß doch von einer bestimmten Vollendung des Kunstwerks gesprochen werden kann.

Genau so verhält es sich auf ethisch-geschichtlichem Gebiete: Mag auch kein geschichtliches Individuum als eine völlige Konkretisierung der Idee gelten, so muß doch das spätere Individuum auf Grund der in ihm

sich aussprechenden neuen Aufgabe das voraufgehende Individuum als eine gewisse Lösung der in ihm enthaltenen Aufgabe ansprechen.

Würde aber nicht bei einer derartigen Übereinstimmung der Kunstgeschichte mit der allgemeinen Geschichte die Kunstgeschichte selbst zur allgemeinen Geschichte relativiert werden? Auch dieser Einwand ist hinfällig; denn die ästhetische Abstraktion ist eine völlig anders geartete als die geschichtlich ethische. Die ästhetische Abstraktion setzt schon kraft der sich in der ästhetischen Idee aussprechenden methodischen Struktur stets eine Art von Vollendung voraus, sofern in der ästhetischen Idee a priori eine Vereinigung von Sollen und Sein, von Idee und Wirklichkeit, gegeben ist. Diese Art der Vollendung kann durch keinerlei Abstraktion hinfällig werden. Ob freilich diese Vollendung der Idee restlos in die Wirklichkeit hinübergeführt werden kann, ist eine andere Frage. Damit scheinen wir aber auf das Kernproblem der Ästhetik geführt zu werden: Es gibt in der Ästhetik drei Arten von Vollendung, eine solche in der Idee als Idee, eine solche in dem Ideal als Ideal und eine dritte in der empirischen Wirklichkeit. Bei der Ethik kann aber innerhalb der Idee von einer Vollendung schon deshalb nicht gesprochen werden, weil hier die Aufgabe ohne Restriktion auf die Sinnlichkeit gestellt ist, während das Gegenteil in der Ästhetik der Fall ist. Daher kommt es, daß die Ästhetik auch die Idee als Ideal bezeichnet, weil ja in der Idee von Hause aus eine Struktur hervortritt, die wohl dem ethischen, aber nicht dem ästhetischen Realisierungsideal konform ist.

Auch Cohen spricht davon, daß die Idee Michelangelos und Raffaels ein Ideal ist (I, 180). Andererseits läßt sich auch daraus verstehen, weshalb Cohen das Ideal nicht für die Ästhetik als Realisierungsmittel verwertet, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß schließlich im Begriffe des Schönen die gleiche Funktion zutage tritt, die sich in dem ethischen Ideal als wirksam erweist. Es sind also nur terminologische, aber keine methodisch sachlichen Bedenken, die es Cohen ratsam erscheinen lassen, den Idealbegriff aus dem Inventar der ästhetischen Grundbegriffe zu entfernen. Von diesem Gesichtspunkte aus kann man sowohl mit Kant die Idee als Ideal bezeichnen als auch mit Cohen das Ideal als Kunstwerk. Im ersten Falle gilt als das tertium comparationis die beiden Begriffen gemeinsame Gebundenheit an die sinnlich-sittliche Welt der Wirklichkeit, im zweiten Falle die souveräne und unabhängige Freiheit gegenüber den erwähnten Wirklichkeitsinstanzen. In der Kantischen Identitätsgleichung prävaliert mithin das Moment der stofflichen Voraussetzungen, in der Cohenschen das der ästhetischen Reinheit. Aber weder die Kantische noch die Cohensche Identität kann als Vollausdruck für die wahre ästhetische

Vollendung gewertet werden, weil die wahre wirkliche Vollendung kraft des ästhetischen Realisationsbegriffs niemals Wirklichkeit werden darf, so wenig die konkretisierte sittliche Idee ein methodisch zulässiges Gebilde ist. Schon die in beiden Komponenten des Sinnlich-Sittlichen enthaltene Unendlichkeit ihrer Funktion würde gegen eine solche Vollendung im Sinne des empirischen Seins den lautesten Widerspruch erheben.

Aber noch eine andere Erwägung spricht gegen die empirische Vollendung der künstlerischen Idee und damit für die notwendige Stabilierung des Idealbegriffs, das ist der durchaus subjektive Charakter der Kunst überhaupt. Kant weist darauf hin, daß das Kunstgebilde das Werk des Genies ist, weil es an einer objektiven Geschmacksregel gebricht. Wenn aber eine allgemeine und notwendige ästhetische Form nicht zu ermitteln ist, so wird auch das vollkommenste Werk des vollkommensten Künstlers nicht frei von konventionellen Konstruktionen sein, die den grundsätzlichen Symbolcharakter der Kunst nur um so deutlicher hervortreten lassen. Daraus erklärt sich die eigentümliche Tatsache, daß niemand mit seiner Leistung unzufriedener ist als der Künstler selbst. Unmittelbar nach der von ihm in bestimmten Formen vollzogenen Konkretisierung seiner Idee durch den auf unendlichen Geltungswert pochenden Gefühlsdrang sieht sich gar oft der Künstler veranlaßt, das Kunstwerk selbst einer totalen Um- und Neuschöpfung zu unterziehen, weil er nie die völlige Gewißheit der restlosen Kongruenz zwischen Idee und Darstellungsform besitzt. Der Grund für diese quälende Skepsis am eigenen Ich liegt in dem durch keine Reflexion zu beseitigenden Symbolcharakter der Kunstgebilde, der das Konventionelle als einen integrierenden Bestandteil künstlerischer Gestaltung rechtfertigt. Wo haben wir rein methodisch auch nur ein absolutes Kriterium dafür, daß gerade in dieser Bewegung, in dieser Beleuchtung, in dieser Farbe, in diesem Klang ein sinngemäßer Ausdruck für bestimmte Ideen, Empfindungen, Vorstellungen, Wollungen und Gemütsbewegungen zu erkennen ist? Wenn gerade in neuester Zeit von einer gegenseitigen „Erhellung der Künste“ gesprochen werden kann, wie etwa von einer „Augenmusik der Farbe“, so beweist diese Tatsache schlagend, daß kein künstlerisches Ausdrucksmittel eine konforme Deckung der durch es zu versinnbildlichenden Motive bewirkt, daß vielmehr alle künstlerischen Gestaltungsformen, weil nirgends methodisch nach allgemeinen und notwendigen Prinzipien verankert, bis zu einem gewissen Grade ein rein konventionelles Gepräge, ohne jedwedes apriorisches Heimatsrecht aufweisen. Wo aber Symbolik auf konventioneller Grundlage herrscht, da kann nur von einer Analogie zwischen Kunstwerk und Idee die Rede sein, niemals aber von einem

restlos organischen Zusammenhang, geschweige denn von einer Identität beider Faktoren. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß in Wirklichkeit das Kunstwerk nicht geradezu als die verkörperte Idee selbst erscheint, nur beruht dann diese Wahrnehmung nicht auf einer durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis, sondern auf einem im Gefühl begründeten überrationalen Effekt, dessen Auflösung in methodische Relationen kaum jemals gelingen dürfte. Diese Tatsache bildet den logischen Hintergrund jener Kantischen Anschauung, daß an die Stelle einer objektiven Geschmacksregel der Begriff des undefinierbaren Genies zu treten habe.

Wenn aber die ästhetischen Grundgesetze rein apriorisch nicht einmal von ihren Entdeckern restlos zur demonstrativen Darstellung gebracht werden können, wie soll dann überhaupt ihre Realisierung jemals möglich werden? Hier tritt der Unterschied zwischen der ästhetischen und ethischen Realisation mit aller Schärfe hervor. In der ethischen Verwirklichung steht der Ausgleich zwischen Sollen und Sein für die Einzelhandlung formal überhaupt nicht in Frage, nur materialiter bleibt mit Rücksicht auf die unendliche Aufgabe der Humanität die Lösung für die unendliche Zukunft vorbehalten. Nur insofern die materiale Lösung mit der formalen zusammenhängt, wird auch die ethische Einzelhandlung problematisch. In der ästhetischen Verwirklichung ist aber auch formal schon die Einzelschöpfung ohne Rücksicht auf die unendliche Totalität der Komponenten und ihrer Synthese fraglich, weil ja — wie sich zeigte — das Kunstgebilde a priori eine unausgleichbare Differenz zwischen Idee und Darstellung aufweist, ja sogar aufweisen muß. Wie aber soll dann das Kunstwerk eine Vollendung der Idee darstellen? Fraglich bleibt dann nur, welche Funktion das Ideal in Anbetracht der prinzipiellen Unmöglichkeit eines Ausgleichs zwischen Idee und Wirklichkeit erfüllen soll? Oder sollte sich auch angesichts dieser Sachlage durch das Ideal eine immer größere Annäherung an die Idee des Kunstgebildes ermöglichen lassen, bis schließlich das Genie in seinen Schöpfungen die Idee derartig widerspiegelt, daß es sich in den Inbegriff objektiver Geschmacksregeln bruchlos auflöst? Es ist klar, daß die Beseitigung der erwähnten Differenz bei der ewigen Heterogenität zwischen dem subjektiven Gepräge der künstlerischen Konzeption und ihrer objektiven Darstellungsform niemals durchgeführt werden kann. Aber eine Milderung des Gegensatzes läßt sich zweifellos bei einer fortschreitenden Verfeinerung der Technik und des Materials ermöglichen. Damit allein ist auch die Möglichkeit einer künstlerischen Aufwärtsbewegung und Höherentwickelung gegeben. Für die Kraft der künstlerischen Gestaltung freilich, für den genialen Wurf der Konzeption, der allein von der Subjektivität des Genies abhängt,

kann es formal weder einen Fortschritt noch einen Rückschritt geben, weil der Begriff der Subjektivität die absolute Isoliertheit zur Voraussetzung hat.

Andererseits darf man freilich nicht übersehen, daß von der materialen Kunstentwickelung die formale doch nicht völlig zu trennen ist. Gewiß ist es richtig, daß sich das Wesen des Kunstgebildes begrifflich nicht fixieren läßt, weshalb auch eine Analyse der in ihm a priori wirkenden Gefühlsrelationen nicht möglich scheint. Aber der von dem Kunstgebilde a potiori ausgehende Gefühlseffekt läßt sich festhalten und zum Ausgangspunkte solcher Kunsterzeugnisse wählen, die einen gleichen oder gar noch gesteigerten Effekt erzeugen. Diese dynamische Auswertung eines Kunstgebildes an der Hand einer reichhaltigeren Technik läßt eine Entwickelungsmöglichkeit von Genie zu Genie, von Kunstwerk zu Kunstwerk offen, deren Rhythmik sehr stark an das ständige Auf und Ab der ethischen Vervollkommnung erinnert. Daß freilich auch der Begriff des „dynamisch wirkenden Gefühlseffekts" etwas subjektiv Irrationales ist, soll nicht bestritten werden. Daher ist auch die Definition des Klassizismus als Ursprungsquells von Kunsterzeugnissen, deren Gefühlseffekt gegenüber den Werken der Antike nicht nur gleichwertig sei, sondern sich sogar noch proportional steigere, je weiter das spätere Gebilde von dem früheren zeitlich getrennt ist, nur cum grano salis zu verstehen, da sich weder der Ursprungs- noch der Abschlußeffekt mathematisch-physikalisch fixieren läßt. Aber immerhin scheint doch ein sogenannter sensus communis, wie er von Kant angenommen wird, zur Beurteilung von künstlerischen Wirkungseffekten als zu Recht bestehend angenommen zu werden. Dann aber ist auch gegen die Entwickelung einer progressiven Vervollkommnung nach dem Maßstabe des Gemeinsinns nichts einzuwenden. Es würde ferner auch der Begriff des Ideals nicht zu entbehren sein, der die Identität zwischen Idee und Wirklichkeit vereitelt, um dadurch für eine unbegrenzte Entwickelung nach oben die Bahn frei zu halten. Sieht man jedoch rein materialiter auf die Komponenten, deren Synthese das Kunstwerk konstituiert, dann ist der Begriff der ästhetischen Entwickelung ebenso notwendig, wie die Entwickelung der Ethik und Logik, als der stofflichen Grundlagen der Kunst. So gewiß für die Entwickelung der Komponenten der Begriff des Ideals nicht zu entbehren ist, so gewiß ist er auch für jene Synthese nötig, die sich im Kunstgebilde ihren beredten Ausdruck verschafft.

Es erhebt sich nunmehr die Frage: Sollte nicht auch für die Logik die Statuierung des Idealbegriffs eine Notwendigkeit von allgemeiner Geltung bedeuten? Man wird zunächst in dieser Problemstellung eine Verwischung der Grenzen zwischen Sollen und Sein,

zwischen Ethik und Natur, vermuten. Wozu bedarf wirklich die Logik eines besonderen Hilfsbegriffs, der die Verwirklichung ihrer Gesetze sichern soll? Beruht nicht vielmehr der Unterschied zwischen Natur und Ethik auf der Überlegung, daß die Gesetze der Logik in der Natur oder genauer in der mathematischen Naturwissenschaft ihren adäquaten Ausdruck und dadurch ihre Realität restlos gewinnen, während die Ethik nur deshalb mit der Wirklichkeit ewig ringt, weil diese sich der Erfüllung der sittlichen Forderungen mit aller Kraft entgegenstemmt? Hat nicht Kant deshalb das Schema als den Durchgangsbegriff vom Denken zur Sinnlichkeit von der Typik als dem Verwirklichungsbegriffe ethischer Normen geschieden, weil gerade in dem Punkte der Verwirklichung die Ethik der Logik diametral gegenübersteht? Wie kann man dann für die Logik das Ideal, also jenen Begriff als Realisationsmittel in Anspruch nehmen, der für die ethische Wirklichkeit in ihrem ausgesprochenen Gegensatze zur logischen gefordert und ermittelt wurde? Sollte etwa auch die Logik nur einen Sollcharakter besitzen, der die Erfüllung und Realisierung ihrer Gesetze ebenso problematisch macht wie die Durchführung der ethischen Maximen? Wodurch unterschiede sich dann noch die Ethik von der Logik?

Für die Beantwortung dieser Fragen ist es unerläßlich, auf den Begriff der Logik näher einzugehen, um festzustellen, welche Bedeutung ihr für die Erkenntnis zugesprochen werden muß. Hermann Cohen erörtert diese Frage in der Einführung seiner Logik der reinen Erkenntnis, weshalb es nur als natürlich erscheinen dürfte, wenn wir auf diese Erörterung zurückgehen. Cohen spricht von einer vierfachen Bedeutung der Erkenntnis: von der Induktion und der Generalisation, von dem Psychologismus und Ideeismus. Die letztgenannte Bedeutung gilt ihm als die allein zulässige, weil sie sich offenbar innerhalb jenes Höhenzuges bewegt, der von Plato über Descartes und Leibniz zu Kant hinführt (5): „Die Erkenntnis bedeutet viertens die reine Erkenntnis. Der Ausdruck ‚rein' ist von Denjenigen in Griechenland gebraucht worden, welche die Philosophie zugleich mit der Mathematik gepflegt haben. Die Pythagoreischen Kreise begünstigen ihn, und Platon bringt ihn in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Terminologie. Fern bleibe der profane Verdacht, als ob das Reine leer, des Inhalts entledigt wäre. Nur der unreine Inhalt, der kein wahrhafter Inhalt ist, bildet den Gegensatz zum Reinen; aber auch nur in dem Sinne, daß das Reine auf den unreinen Inhalt erstreckt werde, um ihn in reinen Inhalt zu verwandeln. Das ist die unweigerliche Beziehung, die das Reine auf den Inhalt hat. Ohne diese wird das Reine sinnlos. . . Diese kühne Ausdehnung des Reinen auf die Sinn-

lichkeit selbst konnte Platon wagen, und sie konnte ihm gelingen, weil er die Erkenntnis durch den Begriff des Reinen zu einer plastischen Bestimmtheit gebracht hat. Diese liegt in dem Terminus der Idee... Die Idee ist mithin die reine Erkenntnis... Die Idee die Rechenschaft des Begriffs."

Der Inhalt dieser Ausführungen geht also dahin, das Wesen der Erkenntnis in einer fortwährenden Kritik ihrer Ergebnisse solange zu entfalten, bis schließlich auch die letzte begriffliche Relation als ein Gebilde des reinen Denkens, der Idee, deklariert ist. Erst mit dem Vollzug dieser Aufgabe kommt Einheit in das Sein, sofern die Idee der ewigen Rechenschaftsablegung auch nicht einem einzigen Gebilde der Wissenschaft eine denkfremde Souveränität zu bewilligen vermag. Daher ist für Platon die Einheit ein Korrelat der Idee (μία τις ἰδέα), und damit auch ein solches der Reinheit, da ja die Idee die Reinheit in ihrer absoluten Spontaneität zur schärfsten begrifflichen Formulierung bringt. Kann aber diese unendliche Aufgabe der Einheit jemals restlos erfüllt werden? Darf sie überhaupt auf Erfüllung hoffen? Die Einheit setzt doch zum Zwecke ihrer funktionalen Behauptung die Verschiedenheit voraus, und diese Verschiedenheit muß ebenso unendlichen Charakters wie die Einheit selbst sein. Wo aber die Unendlichkeit das Wahrzeichen einer Seinsrelation bildet, da muß diese Relation unbedingt aus dem Denken als jener Instanz stammen, die allein Unendlichkeitsgeltung verleihen kann. Mit anderen Worten: Die Einheit erzeugt sich selbst ihre Verschiedenheit, um ein ihr an Geltungswert homogenes Gebilde für die Entfaltung ihres eigenen Wesens zu besitzen. Wie kann aber dann die Logik jemals daran denken, die ihr immanente Aufgabe der Einheitsbildung endgültig durchzuführen? Wenn ferner der Abschluß dieser Einheitsbildung nicht möglich sein kann, weil er nicht möglich sein darf, müssen dann nicht auch für die Logik Kautelen gefordert werden, die denen des Ideals analog den frühzeitigen Abschluß jener unendlichen Einheitsbildung verhindern, um hierdurch ihre Funktion bis in alle Ewigkeit hinein zur Geltung zu bringen?

Nun darf man freilich den Begriff der von der Einheit selbst erzeugten Verschiedenheit nicht so auffassen, als ob die Einheit die Verschiedenheit nur hervorrufe, damit sie in einem ewigen Wechselspiele von Geben und Nehmen ihrer eigenen Realität froh werde. Eine solche Meinung würde schon an dem Gedanken scheitern, daß dann zum mindesten die Zeit selbst außerhalb jenes Wechselspiels stände, das sich zwischen Erzeugen und Zurücknehmen vollzieht. Eine genaue Apriorisierung müßte freilich die Verschiedenheit der Einheit zeitlich gleichsetzen. Wo bliebe aber dann

das Mittel, die Verschiedenheit überhaupt begrifflich zu fassen? Denn ohne Zeit gibt es keine Zahl und ohne Zahl keinen Raum und keine Bewegung. Alles würde dann in eine akzentlose Identität versinken, wo jedwede Unterscheidung zwischen Einheit und Verschiedenheit verloren ginge. Die Apriorisierung der Verschiedenheit, die ihrer Zurückführung auf die Einheit gleichkommt, kann deshalb nur so verstanden werden, daß sie die Möglichkeit einer Idealisierung der in dem Begriffe der Verschiedenheit zutage tretenden Sinnlichkeit als erkenntniskritisch zulässig erachtet. Nur unter diesem hypothetischen Gesichtspunkte ist die unendliche Einheitsbildung der Idee ein realisierbarer Gedanke. Sobald jedoch diese hypothetische Annahme zu einer metaphysischen Wesenheit dogmatisch erstarrt, ist wohl die Einheit erreicht, aber der funktionale Prozeß der Einheitsbildung vernichtet. Ebendeshalb ist der Begriff des Ideals eine unausweichliche Forderung, die gerade trotz aller wertlogischen Homogenität zwischen Einheit und Verschiedenheit auf die ewige Divergenz zwischen beiden Urteilsarten hinweist, um die Ewigkeit des Prozesses zu ermöglichen und zu verbürgen. Zwar könnte man hier die Frage aufwerfen: Was für ein Unterschied besteht zwischen der Identität des Seins und der des Prozesses, wenn doch auch die Ewigkeit des Prozesses ohne Aussicht auf einen Abschluß nur eine ewige Wiederholung ihrer eigenen Grundfunktion zu bedeuten scheint? Indessen kann für solche Einwände die Widerlegung leicht gefunden werden: Es ist der Kantische Hinweis auf den „stetigen Gang der Wissenschaft", der zur Genüge die Identität des funktionalen Prozesses kulturell rechtfertigen dürfte.

Nach diesen Erörterungen kann also die Funktion des Ideals auf logischem Gebiete als jene Instanz gewürdigt werden, die einerseits jene von der Idee geforderte Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit verewigt, um sie für die Einheitsbildung prozeßlicher Relationen zu befähigen, und die andererseits die von der Idee bedingte Einheit beider Faktoren ewig festhält, damit sie sich stets zu neuen Spannungen entfaltet. Der Unterschied zwischen Idee und Ideal würde also darin bestehen, daß für die Idee zwischen Einheit und Verschiedenheit mehr eine statische Korrelativität, für das Ideal jedoch mehr eine dynamische waltet. Nicht als ob mit dem Begriffe der Idee der Begriff der Statik, mit dem des Ideals der der Dynamik a priori verbunden wäre, denn der wahre Begriff der Idee ist ebenso sehr auf das Prozessuale eingestellt, wie der wahre Begriff des Ideals auch eine gewisse Statik der Korrelation fordert. Das Entscheidende ist vielmehr die Tatsache, daß durch den Begriff des Ideals gewissermaßen eine Hilfskonstruktion gewonnen wird, die gerade den prozessualen Charakter der Idee im Fluß hält und sich selbst dadurch letzten Endes als das

Ergebnis jener Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit erweist, um wiederum ewig neue Spannungen und neue Einheiten zu erzeugen. Auf diese Weise ist die durch das Ideal bedingte Realisation der Idee eine Selbstrealisation, wie sie ja auch auf dem Gebiete der Ethik, aus dem Begriff der Autonomie entsprungen, in Wahrheit eine Frucht der ethischen Idee selbst darstellt.

Dennoch unterscheidet sich wesentlich die bisher erörterte ethische Realität von der begrifflich logischen, weshalb auch die methodische Struktur des Idealbegriffs auf beiden Gebieten nicht die gleiche ist. Die Realisation der Ethik, für die bisher das Ideal einzustehen hatte, war eine praktische. Nicht darum handelte es sich, wie aus dem obersten Begriffe die Unterbegriffe, die Detailgesetze, die Idee realisierend, methodisch abfließen, sondern wie die Gesetze aus der theoretischen Erwägung heraus ins praktische Leben eingeführt werden. Bei der Kunst konnte eine derartige Differenzierung zwischen Theorie und Praxis nicht eintreten, weil Theorie und Praxis zusammenfallen, wie ja auch die Idee nur in der Form des Ideals, das Ideal in der Form des Kunstwerks in Erscheinung tritt. Bei der Logik wiederum kann nur die theoretische Realisation in Frage stehen, weil sich ihre Wirklichkeit in den Gesetzen der mathematischen Naturwissenschaft manifestiert, während das Problem von der richtigen Anwendung ihrer Forderungen in dem Problem der theoretischen Realisation bereits mit enthalten ist, da der „stetige Gang der Wissenschaft“ „das Bathos der Erfahrung“ gleichsam die Probe auf das theoretische Exempel bildet. Je fruchtbarer sich der logische Kalkul in der Erzeugung und Begründung von Naturgesetzen erweist, desto entschiedener hat er den Beweis seiner Legitimität erbracht. Der Begriff einer sogenannten formalen Logik, welche jenseits des wissenschaftlichen Realisationsprozesses als neutrales Obertribunal seinen Beruf erfüllt, ist durch die „Kritik der reinen Vernunft“ gegenstandslos geworden.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Logik in allen Wissenschaftsgebieten eine methodische Identität involviert. Die Logik der Natur ist bei aller Übereinstimmung in den Grundlinien doch verschieden von der Logik des Willens, und beide Arten bilden wiederum methodische Sondergebiete gegenüber der Logik der Kunst. Um diese Verschiedenheiten aber in ihrer Einheit, und diese Einheit in ihrer Verschiedenheit festzustellen, bedarf es zweifellos einer obersten Zentralinstanz, die einerseits als die Idee des Bewußtseins jene Einheit methodologisch begründet und verwaltet, während andererseits auch hier wieder ein dem Ideale analoger Hilfsbegriff einzutreten hat, der für die Verwirklichung dieser Idee die Verantwortung übernimmt.

Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich auch dem Kantischen Gedanken (K. r. V. 474) von der „Idee einer höchsten Intelligenz“ ein brauchbarer Sinn abgewinnen, sofern man darunter das Prinzip für eine „notwendige und größtmögliche Natureinheit“ zu verstehen hätte, wobei freilich Natur als Inbegriff aller Bewußtseinsrichtungen zu nehmen wäre. Diese Idee einer sogenannten Einheitslogik der metaphysischen Selbstbestimmung und Rechenschaftsablegung könnte man vielleicht als praktische Realität charakterisieren, sofern sie zu den Fakta der Wissenschaften nur ein mittelbares, indirektes Verhältnis hat. Denn mag man selbst im Sinne Cohens die Psychologie als das dieser überlogischen Einheitsidee entsprechende Wissenschaftsfaktum gelten lassen, so wird man doch nicht bestreiten wollen, daß sich auch der Charakter dieser Wissenschaft sehr entschieden von der methodischen Struktur der anderen Wissenschaften abhebt. Jede der anderen Bewußtseinsrichtungen vollendet ihre Kreise in den von ihr selbst gezogenen methodischen Bahnen: Wissenschaftsfakta lehnen jede Gemeinschaft untereinander ab; dagegen hat die Psychologie als die Wissenschaft der Bewußtseinseinheit überhaupt keine eigene schöpferische Methode, sondern ihre Methode ist nur die Methode der Sichtung und Gliederung der übrigen Methoden, um durch eine Verhütung der Identität die ewige Entfaltungsmöglichkeit der Methoden zu erwirken. Damit ist aber die gleiche Funktion festgestellt, die sich als das Wesen des Idealbegriffs enthüllte. Denn auch das Ideal erzeugt keine neuen eigenen Wissenschaftstypen, sondern es sorgt nur für deren ewige Realisation. Praktisch aber kann man die durch Psychologie erzielbare Realisation deshalb nennen, weil sie nicht auf die interne methodische Rhythmik des wissenschaftlichen Betriebs Rücksicht nimmt, sondern mehr den verwaltungstechnischen Apparat im Auge hat, der den internen methodischen Betrieb der Wissenschaften vor Entgleisung bewahrt. Diese Ausführungen gelten auch für Natorps Definition der Psychologie; denn auch nach Natorps Meinung (Allg. Psychologie, S. 79) setzt die Psychologie die gelöste Gesetzeserkenntnis voraus: „Das Gesetz überhaupt ist für sie nur Brücke, über die man hinaus sein, die man verlassen haben muß, um drüben zu sein.“

Läßt sich danach nicht leugnen, daß in gewissem Sinne sogar der Logik eine Art praktischer Realität eigen ist, so muß andererseits auch für die Ethik eine Art theoretischer Realität gefordert werden. Denn auch für die Ethik lautet das Problem: Welcher Mittelbegriff bedingt die Entfaltung der obersten Idee in Einzelideen und Einzelforderungen? Man muß freilich sofort die Gegenfrage stellen: Wo gibt es denn solche Detailgesetze, in welchen sich das ethische Apriori verkörpert? Es ist bekannt, daß Kant auf diese Frage keine schlüssige Antwort gibt, weil

er die Faktizität einer Wissenschaft als einer Inkarnation des ethischen Ansich nicht aufzuzeigen vermochte. Gibt es aber keine Einzelgesetze, so bedarf es auch keines Vermittelungsbegriffes zwischen dem Gesetz der Gesetze und den Gesetzen selbst. Nachdem jedoch Cohen in dem Begriff des den Staat darstellenden Rechtskörpers das Faktum einer ethischen Wissenschaft entdeckt zu haben glaubt, muß er auch jenen theoretischen Begriff ermitteln, der den Übergang von der Idee zu den Ideen darstellt. Es ist der Begriff der „juristischen Person", welcher als die „ideale Person" den Übergang von der Allheit der Idee zur Mehrheit des Einzelnen vollzieht (Ethik des reinen Willens, 237): „Das Rechtsinstitut und der rechtswissenschaftliche Begriff bringt den ethischen Begriff des Selbstbewußtseins des reinen Willens zur Realisierung und zur Rechtfertigung. Das ist der methodische Gewinn, den wir aus dem Problem der juristischen Person der Genossenschaft zu ziehen haben." Inwiefern aber vollzieht die juristische Person den Übergang von der Allheit zur Mehrheit? Die juristische Person ist der Grundbegriff und die Hypothesis des Staates, der in dem Begriffe des Vertrags, der Obligatio, seinen methodischen Leitstern erblickt. Nun ist aber die Bedingung „die Seele", das „logische Band des Vertrages". Wo aber die Bedingung herrscht, da gibt es niemals eine Mehrheit als Abschluß des Willens, da ist der Wille vielmehr auf die Zukunft projiziert, weil der Wille als Bedingungsrelation nur in der Unendlichkeit der Allheit seine Realität gewinnt, so gewiß die Bedingung selbst jenseits der empirischen Zeit steht, um sie zu beherrschen und zu meistern.

Damit ist der Beweis erbracht, daß auch für die theoretische Realisation der Ethik ein Mittel erforderlich ist, das gleich dem Ideale auf dem Gebiete der praktischen Realisation in der ständigen Abwehr absoluter Mehrheitsgebilde der unendlichen Idee der ethischen Allheit die Erfüllung verbürgt. In den Begriffen der juristischen Person, der Obligation, der Genossenschaft, findet jenes Mittel seine funktionale Prägung.

II. Der Schematismus und die logische Übervalenz der Zeit.

Die bisherigen Untersuchungen führten zu folgenden Ergebnissen:

1. Auf allen Gebieten des Kulturbewußtseins ist die den einzelnen Kulturfakten zugrunde liegende Idee für die Durchführung ihrer Realisation auf die Mithilfe eines Begriffs angewiesen, der in der Zeit seinen methodischen Rechtsgrund zu erblicken hat. Nur durch die Mitwirkung einer solchen Zeitrelation ist es möglich, die Transzendenz der Idee zu retten, auf daß sie sich als immanenter Hebel aller Kulturfortschritte wirksam erweise. Indem nämlich nach jedem kulturellen Auftakte in den verschiedensten Bewußtseinsrichtungen die Einzelleistung mittels der erwähnten Zeitrelation an der Ewigkeitsaufgabe der Idee gemessen wird, kann niemals eine Konkretisierung der Idee eintreten, die ja einer Vernichtung der Idee gleichkäme.

2. Als eine solche Zeitrelation trat uns auf ethischem Gebiete, theoretisch und praktisch, das Ideal entgegen, auf ästhetischem der Begriff des Schönen. Beide Begriffe zeigten eine völlige Übereinstimmung in ihrer logischen Struktur, soweit nicht eine gewisse Modifikation dieser Übereinstimmung in der sachlichen Verschiedenheit ihrer Inhalte begründet ist. Aber auch auf logischem Gebiete zeigte sich die Stabilierung einer solchen Zeitrelation als notwendig, da ja auch die Logik in der Idee ihre Begründung gewinnt, womit der ewige Sollcharakter dieser Bewußtseinsrichtung genau so gegeben ist, wie der des Sittlichen und Künstlerischen. Eine bestimmte nominelle Eigenprägung ließ sich freilich für diese logische Zeitrelation noch nicht ermitteln.

Bevor wir jedoch nach dieser nominellen Eigenprägung Umschau halten, ist es nötig, gewisse Bedenken zu zerstreuen, die sich gegen die methodische Zulässigkeit des Ideals prinzipiell erheben könnten. Zunächst könnte man folgenden Einwand geltend machen: Der Idealbegriff soll doch die Forderungen des Kulturbewußtseins ihrer Verwirklichung entgegenführen. Wie aber, wenn der Idealbegriff selbst eine Forderung bedeutet, zu deren Erfüllung etwa auf einen ähnlichen Hilfsbegriff zu-

4*

rückgegriffen werden müßte, wie ihn das Ideal für die Verwirklichung der Idee darstellt? Und da wiederum auch dieser Hilfsbegriff zu seiner Realisierung auf einen zweiten Hilfsbegriff angewiesen wäre, so würden wir einer sich bis ins Unendliche hinein steigernden Anzahl von Idealen bedürfen. Müßte nicht angesichts solcher Konsequenzen der Idealbegriff für völlig unzureichend erklärt werden, die an seine Funktion geknüpften Erwartungen eines Ausgleichs zwischen Idee und Wirklichkeit zu erfüllen?

So schwerwiegend jedoch dieser Einwand zu sein scheint, so wenig trifft er den Kern des Problems. Richtig ist, daß sich der Idealbegriff methodisch als Forderung präsentiert. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß diese Art der Forderung mit jener identisch wäre, die dem Charakter der Idee-Forderung entspricht. Die Forderung der Idee liegt in dem Wesen und dem Inhalte der Idee selbst begründet, nicht aber in einer Reflexion, die zu dem konstruktiven Entwurfe der Idee als dem Ziel und Gegenstande jener Reflexion drängt. Die Idee ist also nicht Objekt, sondern Subjekt dieser Forderung: Sie bildet eine Forderung als Idee, und sie ist eine Idee als Forderung.

Ganz anders verhält es sich mit dem Charakter der Idee-Forderung, in der das Ideal nur als Objekt, nicht aber als Subjekt dieser Forderung figuriert. Es bildet eine Forderung, weil es dank methodischer Erwägung gefordert wird, nicht aber, weil es — gleich der Idee — selbst eine Forderung stellt. Vielmehr soll gerade darin das Ideal seine Eigenart bekunden, daß es inhaltlich keine Forderung, kein Sollen bedeutet, sondern als die Erfüllung einer Forderung ein Sein, ein Sosein, ein Dasein, ein verwirklichtes Sollen. Es wird als die Realisation der Forderung gefordert, um die Forderung selbst abschließend zur Erledigung zu bringen.

Ist aber das Ideal a priori nicht selbst eine Forderung, sondern deren Befriedigung, so bedarf es auch zur eigenen Verwirklichung keines Hilfsbegriffs, der die gleichen Funktionen zu leisten hätte, die das Ideal selbst im Dienste der Idee vollführt. Damit ist ein wichtiges Kennzeichen für die methodische Struktur des Ideals gegeben. Weil es selbst keine Forderung darstellt, sondern in bestimmter Art die Erfüllung einer Forderung ausspricht, so muß es auch aus der Sphäre des Sollens in den Bereich des wirklichen Seins herabsteigen, um die an seine Stabilierung geknüpften Erwartungen einer Verwandlung der Idee in die Wirklichkeit einzulösen. Andererseits darf es freilich auch die Sphäre des Sollens nicht völlig preisgeben, weil es sonst einer radikalen Materialisierung und Empirisierung der von ihm vertretenen Idee Vorschub leisten würde. Von diesem Gesichtspunkte aus muß es allerdings auch als Subjekt der mit seinem Wesen verbundenen Forderung auf-

treten, weil sich doch das Sollen als solches nur in dem kontinuierlichen Entwerfen von Forderungen offenbart. Mithin zeigt sich das Ideal als ein Misch- und Zwischenbegriff, sofern es teils dem Reiche des Sollens, teils dem des Seins zugehörig ist.

Müßte da nicht doch das Ideal, soweit es am Reiche der Idee teilnimmt, zur Realisierung seiner selbst auf die Erzeugung ebenso unendlich vieler Hilfsideale angewiesen sein, als die Idee selbst unendlichen Charakters ist? Dieser Einwand ist sicher richtig. Nur darf man nicht übersehen, daß mit jeder Neuschöpfung von Idealen auch eine Realisierung der in ihnen enthaltenen Ideen-Anteile mitgesetzt ist, wodurch mit dem fortschreitenden Aufstiege der Sollrelationen auch eine fortschreitende Entwickelung der Seinsrelationen Hand in Hand geht. So hat das Ideal einen methodischen Doppelcharakter: Es ist konstruktiv und realisierend zugleich, was, erkenntniskritisch gesehen, nichts anderes besagt, als daß die Zeit den logischen Ursprung, die Hypothesis des Idealbegriffs, bedeutet. Denn die Begriffe der Konstruktion und Realisation schließen einander aus, da sie in diametral einander entgegenstehenden Denkrelationen verankert sind: Die Konstruktion besagt ein ewiges Drängen nach vorwärts, die Realisation ein ewiges Zügeln und Unterbinden dieses Drängens. Sollen aber dennoch beide Funktionen gleichzeitig in Tätigkeit treten, so ist dies nur dadurch möglich, daß zwischen beiden Antipoden das Verhältnis der Korrelation einsetzt: Ohne Konstruktion keine Realisation und ohne Realisation keine Konstruktion. Eine solche gegenseitige Bedingtheit kann sich aber nur dann entfalten, wenn beiden Gliedern der Korrelation Ewigkeitscharakter verliehen wird, demzufolge die Konstruktion mit der Realisation niemals zusammenfallen kann: Der ewigen Flucht in die Zukunft geht ein ewiger Stillstand, oder genauer, ein ewiges Stillstehen, ein ewiges Haften an der Gegenwart zur Seite. Wo aber die Ewigkeit waltet, da hat die Zeit ihre Schöpferkräfte ins Spiel gesetzt, bildet sie selbst den apriorischen Hintergrund jenes rhythmischen Wechsels zwischen den Gliedern der Korrelation.

Ein zweiter Einwand gegen die methodische Zulässigkeit der in dem Ideal sich kundgebenden Zeitrelation könnte vom Standpunkte der „Reinheit“ aus erhoben werden. Da nämlich zwischen Idee und Ideal auf Grund früherer Deduktionen (15) volle Homogenität walten soll, so muß das Ideal ebenso frei von jeglicher Art von Empirie bleiben wie die Idee. Beruhte doch auf dieser Überlegung die ganze Wucht Cohenscher Kritik gegenüber dem Ideal vom höchsten Gute, weil angeblich dieses Ideal von der heterogenen Instanz der Empirie die Fundamente seiner Konstitution bezieht. Wenn nun der zur Diskussion stehende Idealbegriff mit einer Synthese zwischen Idee und Zeit steht und fällt,

ist dann nicht auch hier der Empirie ein Gastrecht gewährt, das mit dem Reinheitscharakter der Idee aufs schärfste kontrastiert? Gewiß ist die Zeit noch weit von jener Empirie entfernt, die als das physische Substrat der Empfindung in Frage steht. Aber immerhin bedeutet sie namentlich im Kantischen Sinne als Form der Sinnlichkeit ein Abschwenken von der ungetrübten Spontaneität des reinen Denkens und damit einen starken Schritt der Annäherung zur Welt der Empirie. Ja, sogar für Cohen, der Zeit und Raum als Denkformen auszeichnet, ist dennoch die Zeit als der logische Ursprungsort der Mehrheitskategorie ein Minus an logischem Geltungswerte gegenüber der ihr methodisch voraufgehenden Kategorie der Realität, weshalb offenbar eine Synthese zwischen Realität und Zeit auch den Wertcharakter der Realität herabdrücken müßte. Daß Cohen sich selbst über die Folgen einer derartigen Vereinigung zwischen Realität und Zeit im Klaren war, geht aus seinem Bestreben hervor (Ethik des reinen Willens, 421), den in der Ewigkeit des Ideals verwerteten Zeitbegriff nachträglich wieder auszuschalten: „Denn die Ewigkeit ist ohne Verhältnis zum Raume; und darum auch verliert sie es zur Zeit.“ Wo aber bleibt dann der mit Recht geforderte Homogenitätscharakter des Ideals, wenn es in keinem Falle in der Lage ist, den Forderungen der Reinheit so zu entsprechen, wie sie von der Idee behauptet wird?

Auch dieser Einwand ist indessen leicht zu erledigen. Die Zeit kann nur dann zu einer Materialisierung der Idee führen, wenn sie ihre denknotwendige Ergänzung im Raume, sowie in allen ihr nachgeordneten Begriffsrelationen fordert. In diesem Falle sind der Raum und alle anderen Denkurteile gleichsam antizipatorisch mitgesetzt. Ganz anders verhält es sich mit dem Zeitbegriff der Realisation, wie ihn das Ideal verwendet. Dieser Zeitbegriff negiert alle Forderungen, die sonst die Zeit als Sinnlichkeits- oder Denkform stellt, um im Sinne der Platonischen κοινωνία τῶν γενῶν alle anderen kategorialen Denkmittel auf ihren Plan zu rufen. Die Zeitrelation des Ideals will nur ein Instrument der Synthese, aber keines ihrer Elemente sein, weil sie — in der Zeit selbst eines jener Denkelemente erblickt, mit welchen sie die Idee zum Zwecke der Realisation vereinigen will. Also gäbe es zwei Arten von Zeit, eine realisierende und eine konstituierende?

Damit kommen wir zu dem schwersten Einwande, der sich gegen die logische Berechtigung des Idealbegriffs erhebt, sofern die Zeit als sein ureigenstes Konstituens in Betracht kommt. Wie kann speziell in der Logik die Zeit des Idealbegriffs als realisierendes Moment auftreten, wenn der Begriff der Zeit schon längst seine Stellung als konstitutives Element in der Ökonomie des logischen Bewußtseins gefunden hat? Der gleiche Einwand gilt auch vom Standpunkte

der Ethik aus. Gerade für Cohen, der ja zugunsten der Ethik das Ideal dem Inventar der übrigen Bewußtseinsarten entzieht, ergibt sich mit der Zurückführung des Ideals auf die Zeit ein schier unlösbares Problem, nachdem er auch in seiner Ethik (140) die Antizipation, also die Zeit, zum konstitutiven Elemente des Willens erhebt. Für den weiteren Fortgang unserer Untersuchung steht mithin folgende Alternative zur Diskussion: Entweder gibt es zwei Arten von Zeit: eine mit konstitutiver und eine mit realisierender Kraft, oder die konstitutive Funktion ist gleichzeitig eine realisierende und die realisierende gleichzeitig eine konstitutive. Von der richtigen Lösung dieses Problems hängt nicht nur die Evidenz des logischen, sondern auch die des ethischen und ästhetischen Bewußtseins ab. Denn die Logik bildet methodologisch das Fundament aller Bewußtseinsarten, so daß bei einer widerspruchsvollen Begründung ihrer Inhalte auch das ethische und das ästhetische Gebiet unweigerlich in Mitleidenschaft gezogen werden. Andererseits würde freilich bei einer befriedigenden Lösung der Begriff des Ideals derartig methodologisch fundiert werden, daß er als rein logisches Prinzip an kulturellem Geltungswerte nicht etwa den einzelnen Kategorien gleichkäme, oder den einzelnen Ideen als den Grundlegungen der verschiedenen Bewußtseinsarten, sondern der Idee überhaupt als der Hypothesis des gesamten Bewußtseins. Daß freilich dann auch die logische Valenz der Zeit sich ungeheuer erweitern würde, bedarf keinerlei Begründung.

Es ist nun für die geschichtliche und erkenntniskritische Orientierung äußerst wertvoll, daß sich bereits Kant der Lösung unseres Problems gewidmet hat, und zwar in seinem berühmten Schematismuskapitel, das freilich noch bis zum heutigen Tage eine völlig klare und sachgemäße Interpretation vermissen läßt.

Schon im § 24 seiner „Kritik der reinen Vernunft" spricht Kant von einer figürlichen Synthesis, die neben der intellektualen Synthesis das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung mittels der Kategorien jener apperzeptiven Einheit entgegenführt, die eigentlich von der intellektualen Synthesis auch ohne die Mithilfe der figürlichen Synthesis gewonnen wird. Sind aber beide Arten der Synthesis im Effekte einander gleichwertig, wozu bedarf es dann neben der intellektualen, d. h. rein kategorialen Synthesis noch einer figürlichen, die sich unter Berufung auf den inneren Sinn als eine Funktion der spontanen, d. h. produktiven Einbildungskraft erweist? Die Antwort, die Kant auf diese Frage erteilt, besteht darin, daß durch die Funktion der figürlichen Synthesis die intellektuale ermöglicht wird: „Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlich-

keit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendigerweise stehen müssen; dadurch denn die Kategorien als bloße Gedankenformen objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig."

Daß diese Antwort kaum befriedigt, braucht nicht besonders betont zu werden. Sie bedeutet eine vollständige Verschiebung der transzendentalen Problematik. Die Methode der erkenntniskritischen Deduktion hat sich niemals um die Frage zu kümmern, wie sich die auf dem Wege transzendentaler Deduktion ermittelten Grundlegungen der Wissenschaftsfakten in der Psyche des Bewußtseins vereinigen lassen. Nur die Vereinigung im Bewußtseinsgegenstande muß logisch verbürgt sein, dies geschieht aber ausschließlich durch die Evidenz des Wissenschaftsgegenstandes, die sich in der ewigen Erzeugung neuer Wissenschaftsgegenstände erprobt. Welches Interesse hat nun Kant, der intellektualen Synthese die figürliche folgen zu lassen, nachdem doch die erstere in den Erscheinungsgegenständen der mathematischen Naturwissenschaft schon längst ihre Rechtfertigung gefunden hat? Oder sollte die intellektuale Synthese von Kategorie und Sinnlichkeit den Elementarbestand des wissenschaftlichen Objekts doch nicht vollständig erschöpfen? Dann wäre freilich die figürliche Synthese als Exposition das treue Spiegelbild der Deduktion und damit zugleich ein außerordentlich wichtiger heuristischer Hinweis auf die notwendige Ergänzung der methodischen Grundlegung. Eine derartige Verifikation der figürlichen Synthese hat allerdings zur Voraussetzung, daß zunächst im Aufbau des Wissenschaftsgegenstandes jene Lücke aufgezeigt wird, die auszufüllen die figürliche Synthese berufen scheint.

Vorerst freilich gehen die Kantischen Reflexionen auf diesen deduktiven Weg nicht näher ein. Sie bewegen sich ausschließlich im psychologischen Geleise und gelangen dabei zu zwei wichtigen Ergebnissen. Zunächst stellen sie fest, daß die Vereinigung von Denken und Sinnlichkeit, also die intellektuale Synthese, auf die Mitwirkung einer dritten Bewußtseinsinstanz angewiesen ist, nämlich auf die „produktive Einbildungskraft", die sich ihrerseits wiederum des inneren Sinnes zum Zwecke der Realisation bedient. Die Gründe, die Kant zu dieser Verwendung der Einbildungskraft zwingen, sind folgende: Die Einbildungskraft gehört sowohl zur Sinnlichkeit als auch zum

Verstande. Sofern sie der Sinnlichkeit homogen ist, verhält sie sich gegenüber der Kategorie rezeptiv, sofern sie dem Verstande homogen ist, verhält sie sich gegenüber der Sinnlichkeit spontan. Ebendeshalb ist die Einbildungskraft dank dieser Mittelstellung wie geschaffen, die Vereinigung von Denken und Sinnlichkeit, die ja in Wahrheit eine Beherrschung der Sinnlichkeit durch den Verstand ist, zu ermöglichen, da es bei der absoluten Heterogenität zwischen Kategorie und Sinnlichkeit durchaus unverständlich ist, auf welche Weise sich die Sinnlichkeit der Jurisdiktion des Verstandes unterwerfen kann. Um so weniger ist dies zu begreifen, als ja auch die Sinnlichkeit dank ihrer Reinheit von dem gleichen Unendlichkeitscharakter getragen ist wie der Verstand. Erst durch die Projektion beider Antipoden auf die gemeinschaftliche Ebene der Einbildungskraft ist die Möglichkeit der Unterordnung des einen Gliedes unter das andere gegeben. Denn — um es noch einmal zu betonen — die Einheit der Synthese, ob intellektual oder figürlich, bedeutet zunächst für Kant stets die Suprematie des Denkens über die Sinnlichkeit, wenn auch andererseits das Denken auf die Sinnlichkeit zur Entfaltung der ihm innewohnenden Funktionskraft der Einheitsbildung ebenso angewiesen bleibt wie die Sinnlichkeit auf das Denken zur Entgegennahme ihrer Determination.

So einleuchtend nun die Verwendung der Einbildungskraft für die Erzeugung der Homogenität zwischen Denken und Sinnlichkeit zu sein scheint, so wenig stichhaltig ist sie bei näherer Betrachtung. Zunächst scheitert sie schon an dem Mangel der logischen Symmetrie. Die Funktion des Denkens erscheint in der Ökonomie der intellektualen Synthese keineswegs als eine psychologische Kraft, sondern als der Inbegriff bestimmter Denkwerte in ihrer streng sachlichen Bedeutung für den Aufbau des Gegenstandes. Die Funktion der Sinnlichkeit vertritt die gleiche Geltung für den Aufbau des Gegenstandes, auch hier rückt alle psychologische Färbung in den Hintergrund. Der Einbildungskraft fehlt aber jedes objektiv gültige Erzeugnis für die sachliche Begründung des Gegenstandes. Sie vermag sich nirgends in selbständigen Denkwerten zu manifestieren. Schon aus diesem Grunde mußte Kant daran denken, an die Stelle der Einbildungskraft einen bestimmten Begriff zu setzen, der für den Aufbau der Erscheinung seine Rangordnung neben Kategorie und Sinnlichkeit erhält, und dieser Begriff ist das Schema.

Der Begriff des Schemas hat also folgenden Bedingungen zu entsprechen, wenn er den Begriffen des Verstandes und der Sinnlichkeit koordiniert sein will: Zunächst muß er eine Vernunftinstanz repräsentieren, die sich gleich den Kategorien und den Anschauungsformen von jeder Art psychologischen Ursprungs frei hält. Dann aber muß er den Nachweis dafür erbringen, daß er den Erkenntnisgegenstand ebenso

konstituieren hilft, wie die beiden anderen Faktoren der Vernunft. Drittens aber muß er den Beweis dafür erbringen, daß er gerade durch seine Mittelstellung, die er zwischen Verstand und Sinnlichkeit einnimmt, dem Erkenntnisgegenstande als dem sach- und wertlogischen Inbegriffe der intellektualen Synthese die realisierende, d. h. abschließende Note verleiht. Im Sinne der transzendentalen Methode kann sich aber diese abschließende Note nur in dem Ausschluß des Abschlusses bekunden, sofern die Evidenz des Wissenschaftsgegenstandes in seiner dauernden Erzeugung neuer Gegenstände, d. h. neuer Gesetze besteht. Erst wenn sich die figürliche Synthese zu dieser funktionalen Leistung erhebt, bedeutet sie für die Durchführung, ja sogar für die Inangriffnahme der intellektualen Synthese eine transzendentale Notwendigkeit. Solange aber die so formulierte figürliche Synthese, wie sie der Schemabegriff fordern soll, außer Betracht bleibt, solange droht die Gefahr, daß sich die intellektuale Synthese in der bloßen Subsumtion des Einzelfalles unter die Regel der Kategorie erschöpft, ohne daß mit und kraft dieser Subsumtion eine neue Regel hervorträte. Dann würde es sich bei der intellektualen Synthese nur um eine methodologische Nachschöpfung des Gegenstandes handeln, niemals aber um die Neuschöpfung neuer Gegenstände. Diese kann erst aus der Erkenntnis der Heterogenität zwischen Fall und Regel gewonnen werden, weil dann neue Regeln zur restlosen Durchführung der Synthese ermittelt werden müssen. Auf dieses unendlich negative Moment in der Synthese muß der Schemabegriff hinweisen, wenn er sich als die transzendentale Rechtfertigung der figürlichen Synthese bewähren soll. Damit subsumiert sich nicht mehr der Fall unter die Regel, sondern die Regel unter den Fall, sofern der Fall immer neue Regeln zu seiner methodischen Bewältigung herbeiruft.

Prüfen wir nunmehr, ob der Schemabegriff tatsächlich den an ihn sich knüpfenden Erwartungen entspricht: In dem Ersten Hauptstück der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft führt Kant aus: „In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letztern gleichartig sein, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. . . Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne

angeschauet werden und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen: wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben."

Das Problem, mit dessen Lösung Kant in den soeben erwähnten Ausführungen ringt, ist die Durchführbarkeit der intellektualen Synthese mit Rücksicht auf die absolute Heterogenität, die zwischen den zu vereinigenden Faktoren waltet. Soll nämlich diese Art der Synthese nicht zu einer aggregatförmigen Verknüpfung, sondern zu einer organischen, d. h. transzendentalen Einheit führen, so muß zwischen den beiden Komponenten der Synthese entweder das analytische Verhältnis der Ein- und Unterordnung Platz greifen, oder das funktionale Verhältnis der Korrelation. Kant denkt zunächst an den ersten Fall, da er ja analog dem Verfahren in der analytischen Begriffsbildung die Erscheinung der Kategorie subsumieren will. Wie aber kann von einer Subsumtion die Rede sein, wenn gerade hier im ausgesprochenen Gegensatze zu den analytischen Synthesen zwischen Subjekt und Objekt der Subsumtion keinerlei Identität stattfinden darf? Denn nur das Vorhandensein einer derartigen Identität berechtigt zur Vornahme einer Subsumtion. Mag deshalb der Unterschied zwischen den konkreten Gegenständen und ihrem Gattungsbegriffe noch so groß sein, er ist doch immer nur graduell, nicht prinzipiell, denn eine identische Beziehung zwischen Gegenstand und Begriff umschließt beide Instanzen zu einer absoluten Einheit. Wenn aber, wie in unserem Falle, der Ausschluß jedweder Art von Identität zur Bedingung der Synthese gehört, wie soll da eine Subsumtion überhaupt noch möglich sein? Oder sollte gar eine Art von Identität auffindbar sein, die in Wahrheit gar keine ist? Wie läßt sich eine solche Vermittelungsinstanz entdecken? Kant fährt fort: „Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema. Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes,

mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht), sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt."

Der Sinn dieser Betrachtungen ist folgender: Die Zeit erfüllt zwei Funktionen: Die eine besteht darin, daß sie mit dem Raume das Mannigfaltige als das Betätigungsfeld der Kategorien konstituiert, die andere darin, daß sie als das tertium comparationis zwischen Denken und Sinnlichkeit den wert- und sachlogischen Ausdruck der figürlichen Synthese bildet, wodurch sie im Sinne einer gegenseitigen begrifflichen Ein- und Unterordnung den Vollzug der intellektualen Synthese ermöglicht. Bedeutet aber wirklich die Einschaltung des Kalkuls von einem tertium comparationis die Lösung unseres Problems? Teilt dieser Zwischenbegriff nicht all die logischen Mängel, die mit einer solchen Kompromißphilosophie von jeher verbunden waren? Erinnert er nicht unmittelbar an all die Schicksale jener substantial gefaßten Medialitäten, die etwa im Sinne des Philonischen Logos einen Ausgleich zwischen Einheit und Vielheit schaffen wollten, und die schon deshalb von vornherein zur völligen Bedeutungslosigkeit verurteilt waren, weil sie in Wahrheit das eine Problem des Ausgleichs in ein doppeltes zerschlugen, in ein solches zwischen Einheit und Medialität und ein solches zwischen Medialität und Vielheit? Oder sollte etwa gar der Begriff der Medialität die Identität der zu vergleichenden Gegenstände verbürgen, dann wäre freilich das Problem eines Ausgleichs schon deshalb gelöst, weil es ein solches Problem überhaupt nicht mehr gäbe, ganz davon zu schweigen, daß in all diesen Fällen die absolute Heterogenität die Voraussetzung des Ausgleichs bilden muß.

Welche Lösung steht uns aber bei Ablehnung eines derartigen substantial gefaßten Mittelbegriffs zur Verfügung? Offenbar nur die eine, daß an die Stelle der durch substantiale Mittel bewirkten Relativität der Gegensätze die durch funktionale Mittel bewirkte Korrelativität treten muß, d. h. die Trennung zwischen den Vergleichsgegenständen muß eine ewige sein, weil ihre Vereinigung niemals als abgeschlossen und vollendet gelten darf. So wird aus dem substantialen Mittel der dinglichen Einheit das funktionale Mittel eines ewigen Prozesses. Korrelativ heißen diese Gegensätze nicht etwa deshalb, weil

sie sich, wie Zschocke (Kantstud. XII, 205) meint, gegenseitig „ergänzen“, sondern weil sie sich gegenseitig bedingen und begründen. Nicht so ist das Verhältnis, als ob nach Vollendung des a des Verstandes das b der Sinnlichkeit ergänzend hinzutrete, sondern das a kann gar nicht entstehen, wenn nicht das b vorhanden ist. Denn erst durch die zwischen a und b spielende Funktion kommen a und b zur Realisierung. Das Primäre ist die Funktion, und das Sekundäre sind die Glieder dieser Funktion, die ebensowenig zur Vollendung kommen, wie die Funktion selbst jemals zum Abschluß gelangt.

Erfüllt aber die Kantische Schemazeit diese Funktion, kraft deren sich Denken und Sinnlichkeit zu einer unauflöslichen Prozeßeinheit zusammenschließen? Hat der dem Schema analoge Begriff der figürlichen Synthese eine derartige Wirkung, daß er die intellektuale Synthese zu einer unvollendbaren Aufgabe stigmatisiert, sofern gerade in der Nichtrealisation der Aufgabe ihre Realität erkannt wird? Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß sich im bejahenden Falle auch der logische Grundcharakter der Sinnlichkeit völlig ändern würde. Wenn nämlich die intellektuale Synthese kraft der Schemafunktion eine ewige Aufgabe darstellt, so müssen auch die Glieder dieser Synthese ebenso unendlich sein wie die Synthese selbst. Dann kann auch nicht mehr von der Rezeptivität der Sinnlichkeit gegenüber der Spontaneität des Denkens gesprochen werden; denn in der gleichmäßigen Projektion beider Glieder auf die Ebene der Unendlichkeit ist auch ihr gemeinsamer Spontaneitätscharakter ohne weiteres gegeben. Und dennoch darf von einem Unterschiede beider Komponenten im Sinne einer Subsumtion des einen Gliedes unter das andere, der Sinnlichkeit unter das Denken, die Rede sein, sofern bei aller Teilnahme beider Glieder am Unendlichen der wertlogische Geltungsbereich des Denkens ein weiterer ist als der der Sinnlichkeit, wie ja auch die unendlichen Ordnungen des Unendlichkleinen mit einer solchen wertlogischen Abstufung innerhalb des Unendlichen rechnen. Dadurch aber verliert auch der von Curtius (Kantstud. XIX, 365) so scharf pointierte Unterschied zwischen Synthesis-Schematismus und Subsumtions-Schematismus seine Bedeutung, denn bei jeder Art des Schematismus, ob logisch abstraktiv oder erkenntniskritisch funktional, bleibt die Subsumtion der notwendige Oberbegriff, wenn auch nicht bestritten werden soll, daß die Synthesissubsumtion, weil unendlichen Charakters, wesentlich von der analytischen Begriffssubsumtion verschieden ist. Ebendeshalb kann auch gar nicht davon gesprochen werden, daß Kant, wie Curtius (363) meint, den Subsumtions-Schematismus im weiteren Verlauf seines Kapitels fallen gelassen habe. Noch weniger hat Kant daran gedacht, das Schema im Sinne einer begrifflich abstraktiven Subsumtion zu gebrauchen. Gewiß nimmt er

im Schematismuskapitel von einer derartigen Subsumtion seinen Ausgang, aber nur um zu zeigen, daß der Synthesis-Schematismus völlig verschieden von dem logisch abstraktiven Subsumtions-Schematismus ist. Gerade durch einen vergleichenden Hinweis auf die logisch formale Subsumtion konnte ja die Eigenart des Synthesis-Schematismus erst recht illustriert werden.

Wenn nun das Schema keine dinghafte Medialität bedeuten soll, sondern eine Funktion, der Begriff der Funktion aber selbst nur als Synthesis charakterisierbar ist, so erhebt sich die Frage: Durch welche Art der Synthese läßt sich die intellektuale Synthese der Einheit der Apperzeption vollziehen? Kant erwidert: Nur durch eine solche Art, in welcher der innere Sinn, die Zeit, das integrierende und konstitutive Moment dieser Funktion vertritt. Der Typus einer solchen Zeitsynthese ist die Zahl. Indem nämlich die Zeit alle Raumgrößen zu gleichartigen Zahlsynthesen verknüpft, liefert sie für die kategorialen Einheitsfunktionen der Apperzeption eine dieser homogene Gebildgruppe, die sich andererseits auch zu den Größen des Raumes homogen verhält, weil die Zeit als das reine Bild „aller Gegenstände der Sinne überhaupt" auch den Raum in sich befaßt. So wird durch die Hilfssynthese der Zahl die Synthese überhaupt als die Einheit zwischen Denken und Sinnlichkeit ermöglicht.

Hier aber könnte der Einwand entstehen: Was in aller Welt hat der mathematische Begriff der Zahl mit der Einbildungskraft zu tun, die ihn unter dem Namen des Schemas als ihr spezifisches Eigentum reklamiert? Ist die Zahl nicht vielmehr ein ausschließliches Erzeugnis des reinen Denkens, losgelöst von allen sinnlichen Grundlagen und ganz gewiß von einer der Sinnlichkeit an Erkenntniswert nachstehenden Einbildungskraft?

Auf diese Frage antwortet Kant (143): „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So wenn ich fünf Punkte hintereinander setze . . . . . , ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend), in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzten Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe."

Die soweit angeführte Schemadefinition enthält mithin zwei Teile: einen positiven und einen negativen. Der positive betont den rein synthetischen Charakter des Schemas, der negative die Ablehnung seiner Identität mit dem Bilde. Die Funktion der Schemasynthese soll sich nun darin bewähren, daß sie die Sinnlichkeit überhaupt zur Einheit erheben will. Was für eine Art von Einheit kann hier gemeint sein? Daß der Raum als solcher, die Zeit als solche bestimmte Formen der Einheit bilden, hat die transzendentale Ästhetik zur Genüge bewiesen. Auch daß Zeit und Raum in ihrem gegensätzlichen Verhältnisse zu den Kategorien als das „Mannigfaltige der Anschauung" eine Einheit darstellen, kann als feststehend gelten. Die Einheit jedoch, die bis jetzt noch nicht ermittelt wurde, ist die Einheit der logischen Valenz zwischen Denken und Sinnlichkeit, sofern nur durch diese Einheit der Aufbau des Gegenstandes ins Werk gesetzt werden kann.

Das Denken, wie es sich in den kategorialen Stammbegriffen ausspricht, ist ausschließlich spontan, die Sinnlichkeit, wie sie in den Formen der Zeit und des Raumes hervortritt, ist ausschließlich rezeptiv. Wie soll nun die von der transzendentalen Apperzeption ausgehende Synthesis der Kategorien vollziehbar sein, wenn sie sich an einem Objekte betätigt, das aus einer denkfremden Region stammt? Muß es da nicht bei einer solchen ausgesprochenen Heterogenität zwischen Subjekt und Objekt der Synthese völlig fraglich bleiben, ob sich die Sinnlichkeit dem Denken überhaupt unterwirft? Und daß die Situation bei Bejahung der Fage nicht günstiger wird, bedarf keiner großen Überlegung. Denn jedes Unterwerfen des einen Gliedes unter das andere bedeutet die Resorption und damit die völlige Vernichtung seines eigenen Selbst. Wenn ferner die Sinnlichkeit von dem Denken restlos aufgesogen werden kann, wo bleibt dann das Objekt, an dem sich die Synthesis des reinen Denkens betätigen kann? Wird nicht vielmehr mit der Preisgabe der Sinnlichkeit auch das Denken seiner unendlichen Funktionskraft beraubt, weil ihm das adäquate Betätigungsfeld fehlt? Ist nicht schon aus diesem Grunde die Unendlichkeit der Anschauung und damit auch ihre Spontaneität zu fordern? Allerdings kann dann die Synthesis der Einheit nicht auf das Denken beschränkt bleiben, sondern auch die Sinnlichkeit beteiligt sich aktiv an dieser Einheitsbildung, wie es eben dem Begriff der korrelativen, aber nicht der abstraktiven Einheit entspricht. Kant freilich entschließt sich vorerst noch nicht zu dieser Revision seiner Ästhetik. Zwar lehnt er mit aller Entschiedenheit eine Vereinigung beider Antipoden im Sinne der Ein- und Überordnung ab, weil er sonst jenem Aristotelischen Begriffsrealismus entgegenkäme, dessen Entwurzelung die Kritik der reinen Vernunft ihre Entstehung verdankt. Aus diesem Grunde läßt er beide

Äste der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Denken, in ihrer Isolierung bestehen und ersetzt scheinbar die logisch geforderte objektive Einheit der Korrelativität durch die subjektive der Einbildungskraft. Ja, Kant unterstreicht noch die logisch illegitime Herkunft des Schemas, indem er es für „jederzeit" als ein Produkt der Einbildungskraft erklärt. Wenn aber die von der Einbildungskraft erzeugte Synthesis so schlecht methodisch legitimiert scheint, weshalb räumt ihr dann Kant überhaupt noch eine Stellung im Aufbau des Gegenstandes ein? Kann man wirklich in Bildern als den ureigensten Produkten der Einbildungskraft derartige fundamentale Begriffe verankern, wie sie das Schema darstellen soll? Kant erteilt auf diese Frage folgende Antwort: Zunächst ist das Schema „mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend), in einem Bilde vorzustellen". Das Erzeugnis der Einbildungskraft ist also überhaupt kein Bild, sondern „mehr die Vorstellung einer Methode". Wo aber von „Methode" gesprochen wird, da ist bereits wieder der Anschluß an das Denken erreicht, dessen kategoriale Forderungen doch auch nur Methoden zur Begründung des Gegenstandes darstellen. Wenn jedoch das Schema eine den Kategorien homogene Begriffsfunktion ausspricht, wäre dann nicht gerade durch das Schema der klarste Beweis dafür erbracht, daß das Denken selbst die Realisation seiner Forderungen vollzieht und auf die Mithilfe denkfremder Instanzen, wie sie die Einbildungskraft hervorruft, verzichten kann, ja sogar verzichten muß, soll der Boden des Gegenstandes methodisch tragfähig sein? Oder sollte sich vielleicht gerade in der Abwehr denkfremder Realisationsmittel die transzendentale Bedeutung des Schemabegriffs enthüllen?

Diese Konsequenz wagt freilich Kant noch nicht zu ziehen, weil er offenbar die sich hieraus ergebende Identität zwischen Denken und Sinnlichkeit auf spiritualistischer Grundlage fürchtet. Deshalb nennt er dieses in den Ressort der Einbildungskraft fallende Denken „mehr" die „Vorstellung" einer Methode. Weshalb aber Vorstellung einer Methode und nicht Methode schlechthin? Weshalb mehr die Vorstellung einer Methode? Heißt das nicht das ganze Geschäft der Gegenstandsbildung der Psychologie übertragen, und das noch nicht einmal mit der erforderlichen Bestimmtheit und Klarheit? Nun läßt sich freilich die komparativische Charakteristik daraus erklären, daß Kant die Schema-Vorstellung von der Bild-Vorstellung unterscheiden wollte. Denn daß schließlich das Bild, erkenntniskritisch gesehen, nichts anders als eine Vorstellung ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Wenn aber der Unterschied zwischen Schema und Bild nur ein gradueller ist — wie kann das Schema als ein dem Denken und der sinnlichen Vorstellung gleichmäßig fernstehender Begriff die Ver-

mittlerrolle des tertium comparationis übernehmen? Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, prägt Kant den Ausdruck „mehr Vorstellung einer Methode". Das Wort Methode soll zweifellos die wertlogische Gleichheit zwischen Schema und Kategorie bezeichnen, während das Wort Vorstellung auf jene wertlogische Gleichheit hinweist, die zwischen ihm und dem den Einzelgegenstand repräsentierenden Bilde waltet. Aber auch das Bild kann als Methode angesprochen werden, sofern sich in ihm das räumliche Beisammen der begrifflichen Gegenstandselemente in ein zeitliches Nacheinander prozessualer Funktion verwandelt. Dennoch steht die im Bilde auftretende Zeitfunktion nicht auf der logischen Höhe der Kategorie: Die Funktion der Kategorie entfaltet sich rein spontan, die des Bildes nur mittelbar, auf Veranlassung einer raumzeitlichen Gegebenheit.

Wenn nun das Schema zwischen Kategorie und Gegenstandsbild vermitteln soll, so kann es weder reine Funktion, noch reine Gegebenheit, noch endlich eine Mischung beider sein, wie solche im Bilde als der „Vorstellung der Methode" zutage tritt. Daher nennt Kant das Schema „mehr" Vorstellung einer Methode. Durch diese komparative Bezeichnung mehr verhütet Kant eine Identifizierung des Schemas mit dem Bilde, während er es gleichzeitig dem Bilde weit näher rückt als der Kategorie. Damit hat Kant freilich den Boden der traditionellen Subsumtionslogik bereits verlassen, sofern das Schema durch seine näheren Beziehungen zum Bilde als zur Kategorie nicht mehr jene Neutralität besitzt, die es die Vermittlerrolle eines tertium comparationis spielen läßt. Diese Preisgabe der strikten Neutralität erhellt noch aus einer anderen Überlegung: Der Zeitbegriff, den Kant in den Funktionen des Schema- und des Bildbegriffs wirksam sein läßt, ist keineswegs mit jenem Zeitbegriff einerlei, der in Verbindung mit dem Raume nach Kant den Gegenstand der Anschauung konstituiert. Der Zeitbegriff im Anschauungsgegenstande verhält sich dem Raumbegriffe gegenüber passiv, sofern der Raum die Zeitelemente ein- und umschließt. Der Zeitbegriff des Schemas bzw. des Bildes verhält sich gegenüber dem Raume aktiv, sofern er den Raum in die Zeit verwandelt, oder genauer den Raum auf dem Wege des Nacheinander erzeugt. Die spezifische Form dieser neuen Zeitfunktion erhält ihren typischen Ausdruck in dem Begriffe der Zahl. Wenn sich aber der Unterschied zwischen der Schema-Zeit und der Anschauungs-Zeit in der Schema-Zahl zu einer ganz neuen Funktion verdichtet, so kann sicher das Schema nicht die Vermittelung zwischen Kategorie und Sinnlichkeit in dem Sinne übernehmen, der dem Begriff eines tertium comparationis entspräche. Vielmehr kann angesichts dieser Sachlage die Vermittelung des Schemas nur in der besonderen Funktion liegen, kraft

deren es die Sinnlichkeit aus dem Denken ableitet. Mithin wird durch die Funktion des Schemas die Sinnlichkeit dem Denken angeglichen, ohne daß sie mit ihm zusammenfiele. Darin bekundet sich eben die Eigenart der Schema-Funktion, daß sie bei aller Heterogenität zwischen Schema-Subjekt und Schema-Objekt deren Homogenität begründet, und daß sie trotz aller Homogenität auch die Heterogenität aufrecht erhält. Nur in diesem dauernden Spannungsverhältnisse zwischen Homogenität und Heterogenität kann das Denken immer weitere Gebiete der Sinnlichkeit erobern, ohne jemals den Abschluß zu erreichen. Sonach wäre das Schema gleich dem Ideale das logische Wahrzeichen für den Ausschluß der Identität zugunsten der Kontinuität, wie solche in der dauernden Überwindung der Sinnlichkeit durch das Denken zutage tritt.

Inwiefern erfüllt nun das Schema kraft der von der Einbildungskraft erzeugten Zeit-Zahl die erwähnte Aufgabe? Kant schreibt (144): „Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt. Also ist die Zahl nichts anders als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge."

Der Sinn dieser Worte ist folgender: Das Mannigfaltige der Anschauung stellt insofern ein differenziertes Gebilde dar, als Raum und Zeit in der Anschauung als solcher scheinbar unvermittelt nebeneinander liegen. Da aber alles rationale Erfassen eine Synthese zur Einheit hin bedeutet, so müssen Raum und Zeit einander gleichartig gemacht werden, wenn sich an ihnen die Synthese des Denkens betätigen soll. Diese Gleichartigkeit wird dadurch erreicht, daß alle Raumqualitäten mittels des Zahlschemas auf Zeitqualitäten zurückgeführt werden. Mithin qualifiziert sich die Zahl als der Generalnenner von Zeit und Raum. Das darf freilich nicht so verstanden werden, als ob die Zahl eine völlig unabhängige neutrale Instanz gegenüber den beiden Komponenten der Anschauung bedeute, sondern die Zahl ist nichts anderes als der Ausdruck jener Funktion, welche die Zeit für die Transformation des Raumes in synthetische Einheitsgebilde entfaltet. Soll aber der Raum eine solche Auflösung in Denkrelationen erfahren, so muß ganz gewiß auch die Zeit als das Instrument dieser Auflösung dem Denkcharakter synthetischer Einheitsbildung Rechnung tragen. Auf welche Weise geschieht dies? Kant sagt, „dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge". Die Zeit ist also jetzt nicht mehr

ein vom Denken unabhängiges Gebilde, sondern sie wird auf dem Wege der Apprehension, d. h. doch auf dem Wege der synthetischen Einheitsbildung erst erzeugt. Wo aber bleibt dann der Gegebenheitscharakter der Zeit, mit dem sie doch als konstituierender Faktor der Anschauung gleich dem Raume zweifellos belastet ist?

Für die Lösung dieses Widerspruchs gibt es nur eine Alternative: Entweder stipuliert Kant zwei Arten von Zeitbegriffen: eine konstitutiv gegebene und eine schematisierend spontane, wie er ja auch ähnlich gegenüber der Kategorie der Möglichkeit*) verfährt, — oder er läßt nunmehr den Gegebenheitscharakter der Zeit überhaupt fallen, und das Schema hätte dann keine andere Aufgabe zu erfüllen, als mittels der Zeit auch den Raum von den Fesseln der Gegebenheit zu befreien. Daß sich Kant tatsächlich dieser Auffassung zu nähern scheint, geht aus folgender Bemerkung (ibid) hervor: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfülleten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, die Realität)."

In diesen Ausführungen stellt also Kant die Zeit als eine selbständige Instanz der Anschauung gegenüber, sofern sie auch ohne Teilnahme an der Anschauung als „leere" Zeit bestehen bleibt. Wie läßt sich jedoch diese Auffassung der Zeit mit jener Definition in Einklang bringen, wonach die Zeit erst in der Apprehension der Anschauung sich selbst erzeugt, also ohne Anschauung überhaupt nicht existiert? Auf diese Frage antwortet Kant, daß die Zeit nicht als Form der Anschauung schlechthin, sondern als Form der Realität figuriert, die als die transzendentale Materie der Empfindung bzw. der Anschauung in Frage kommt. Was wäre jedoch mit diesem Ersatz der Anschauung durch die Realität erkenntniskritisch gewonnen? Müßte nicht auch so die Zeit als Form dieser Realität zu einem rein passiven Faktor herabsinken, dessen Beruf sich zwar in der Aufnahme der Realität erschöpfend betätigt, der sich aber auch ohne Erfüllung dieses Berufes in voller Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der Realität behauptet? Bevor wir jedoch diese Konsequenz ziehen, müssen wir ermitteln, was Kant unter Realität versteht. Er schreibt: „Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen

*) Vgl. Cohen, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 77f.

kann, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältnis und Zusammenhang oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht; und das Schema einer Realität als der Quantität von Etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt."

Aus diesen Darlegungen ergibt sich folgendes: Die Realität der Empfindung findet ihr verstandesmäßiges Gepräge in dem Begriffe des Grades, der als Größe und Quantum einen Zahlwert markiert. Dieses Grad-Quantum steht jenseits der Zeit. Wohl ist es einer Steigerung im positiven und negativen Sinne von 0 bis x fähig, aber diese Steigerung wird erst durch die Einstellung der Zeit auf diese Grad-Realität erreicht. Von diesem Gesichtspunkte aus erweist sich die Zeit als die „Form" der Anschauung oder genauer der Anschauungs-Realität, und das Resultat dieses Formprozesses ist die kontinuierliche Zahl oder genauer der kontinuierliche Übergang von Grad zu Grad. Der Formprozeß selbst vollzieht sich in folgender Weise: Sobald die erwähnte Realitätsgröße in die Zeit eintritt, sie erfüllt, wird diese kraft der Erfüllung zur Entfaltung der ihr immanenten Funktion der Formabgabe veranlaßt, um in dieser Tätigkeit zur Begründung und Erzeugung ihrer selbst zu gelangen. Wenn aber die Zeit erst in der Ausübung der ihr eigenen Funktion entsteht, wie kann dann von einer Erfüllung der Zeit gesprochen werden, die doch vor dieser Erfüllung noch gar nicht vorhanden ist? Wie kann ferner die Zeit als Form der Anschauung figurieren, wenn die Anschauung bzw. deren Realität viel früher als die Form selbst existiert, ja in gewissem Sinne diese selbst erst miterzeugen hilft?

Die Lösung dieser Widersprüche liegt darin, daß Kant mit seinem Ersatz der Anschauung durch die der Anschauung entsprechende Realität implizite auch seine Meinung über die Zeit einer völligen Revision unterzieht. Der A n s c h a u u n g gegenüber ist die Zeit das Primäre, der R e a l i t ä t gegenüber ist die Zeit das Sekundäre. Versteht man unter dem Primären die Form, unter dem Sekundären den Stoff, so wird jetzt die Anschauung zur Form und die Zeit zum Stoff. Daher erzeugt in gewissem Sinne die Realität die Zeit, um sich aus dem statischen Momente des Substrats, der Identität, in das dynamische der Kontinuität zu verwandeln. Auf diese Weise entsteht, wie Kant richtig sieht, die Zeit erst in und mit der Realität, sofern diese zur Sicherstellung ihrer eigenen Funktion die Zeit herbeiruft. Dann bildet die Realität in der Flucht der Kontinuität den ruhenden Pol, wie andererseits die Kontinuität nur in der Realität ihren Ursprung und Halt gewinnt.

So herrscht jetzt zwischen Realität und Kontinuität die Korrelation, aber die Realität hat den Stempel der Priorität gegenüber der Kontinuität. Wenn die Zeit also schematisiert, so heißt dies jetzt, daß sie in der Abwehr eines in Identität verharrenden Substrats durch die Kontinuität zwischen Schema-Organ und Schema-Objekt das Gesetz der Korrelation in Wirksamkeit treten läßt: Ohne Zeit keine Realität, und ohne Realität keine Zeit. Freilich gilt diese Korrelation nur für das vorstellende bzw. erkennende Bewußtsein. Daß aber jenseits des Bewußtseins alles in Nichts versinkt, bedarf keiner weiteren Begründung.

Wie verhält es sich aber mit dem Schema-Subjekt, dem Begriff, der Kategorie? Steht auch sie durch Korrelation mit der Zeit und damit auch mit der Anschauung, deren verstandesmäßige Vertretung die Grad-Realität bildet, in Verbindung? Auf der Tafel der Kategorien (98) nimmt unter den Urteilen der Qualität die Realität die erste Stelle ein. Will man nicht annehmen, daß Kant zwei Arten von Realität unterscheidet, so ergibt sich nunmehr auch eine völlige Verschiebung des Schema-Problems. Nicht mehr ist die Frage: Wie kann der Raum mittels der Zeit der Kategorie angeglichen werden? Sondern die Frage lautet: Wie können Zeit und Kategorie derartig aufeinander bezogen werden, daß im Interesse der Raumdeduktion zwischen beiden Instanzen das Gesetz der Korrelation waltet? Die Antwort lautet: Dadurch, daß sich in der Selbsterzeugung der Zeit die Realität in Kontinuität verwandelt, die starre Größe in eine labile. So spricht sich mithin in der Schema-Zahl, dem Niederschlage des Schema-Prozesses, die Erkenntnis aus, daß zwischen Realität und Kontinuität Korrelation herrschen muß. Zweifellos ist nunmehr die Zeit an die Kategorien so nahe herangerückt, daß die Kluft zwischen ihr und dem Raume bzw. der Anschauung fast unüberbrückbar wird. In der früheren Schema-Definition dagegen war gerade das Umgekehrte der Fall. So scheint der Denkcharakter der Zeit gerettet, aber der Riß zwischen Raum und Denken klafft noch mehr als früher, wenn er überhaupt noch beseitigt werden kann. Es gäbe freilich eine Möglichkeit, die aus der Verlegenheit helfen könnte, das ist die Verwandlung des Raumes in eine Denkrelation. Welches Denkmittel steht uns aber für den Vollzug dieses Prozesses zur Verfügung? Da ferner im Sinne Kants der Denkcharakter der Zeit in ihrer Selbsterzeugung geborgen liegt, so müßte auch der Raum sich selbst erzeugen, wenn er als Denkgebilde gelten will. Denn Schematisieren und Realisieren bedeuten jetzt die Verwandlung der Rezeptivität in Spontaneität mit der Maßgabe, daß auch einer sich selbst erzeugenden Sinnlichkeit der Gegebenheitscharakter als Denkforderung gewahrt bleibt. Es darf nämlich bei aller Zurückführung

der Sinnlichkeit auf das Denken nicht übersehen werden, daß bei diesem Prozesse niemals das eigenartige Problem der Gegebenheit ausgeschaltet werden darf. Nur soll seine Lösung mit jenen Mitteln erfaßt werden, die das reine erzeugende Denken an die Hand gibt, — will man nicht einem dogmatisierenden Spiritualismus in die Hände fallen. Wird sich aber angesichts der völlig veränderten Lage des Schemaproblems auch jetzt noch die Zeit-Zahl als das generelle Mittel des Ausgleichs zwischen Denken und Anschauung, also auch zwischen Denken und Raum, bewähren? Wird auch jetzt noch die von der Zeit erzeugte Zahl die gemeinschaftliche Ebene bilden, auf die Kategorie und Sinnlichkeit zum Erwerb ihrer logischen Einheit in der Verschiedenheit und ihrer Verschiedenheit in der Einheit projiziert werden müssen? Wenn die Lösung dieser Frage gelänge, müßten dann nicht für das Schema-Subjekt, das Schema-Mittel und das Schema-Objekt besondere Zahl- und damit auch besondere Zeit-Typen nachweisbar sein? Daß freilich bei dieser Vielheit von Zahl- bzw. Zeit-Typen, falls ihre Ermittelung zur Tatsache werden sollte, die Zeit alle anderen Komponenten des Gegenstandes an logischer Geltung und Funktionskraft weit überragt, würde dann als etwas Selbstverständliches hingenommen werden müssen. Welches sind nun die verschiedenen Zahltypen, die bei dem Aufbau des Gegenstandes die Kategorie, in unserem Falle die Realität, das Schema-Mittel und den Raum als das Schema-Objekt vertreten können? Was für Zeitrelationen liegen diesen Zahltypen zugrunde?

Beginnen wir mit einer Analyse der Schema-Zahl. Kant bezeichnet sie zunächst als „eine Vorstellung", „die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt". Stoßen wir uns nicht an dem Ausdruck „Vorstellung", in dem offenbar die bereits erfolgte Emanzipation des aktiven Denkens von der passiven Empfindung betont werden soll, so erhalten wir folgenden Tatbestand: Die Zahl ist nur im Hinblick auf den Begriff der Quantität der kategoriale Titel für jene Einheit der Synthese, die in der Sukzession und durch die Sukzession, also in der Zeit und durch die Zeit, entstanden ist. Sie ist als „Vorstellung" die logische Etikette, durch welche die Zeit rein terminologisch als Denkgebilde deklariert wird. Die Zahl bedeutet also kein Plus an Funktionsgehalt gegenüber der Zeit, die auf dem Wege der Selbsterzeugung der mit dem Denken zu vereinigenden Mannigfaltigkeit der Anschauung den Charakter der Gleichartigkeit verleiht. Sachlich sind mithin Zahl und Zeit einander gleich, terminologisch sind sie geschieden. Daher gilt die These: Die Zahlsynthese — das ist die Zeitsynthese. So sagt auch Kant: „Also ist die Zahl nichts anders als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleich-

artigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge." Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Funktionen der Sukzession und Addition einander äquipollent, so daß der Zahlbegriff der Mehrheit als das ihnen adäquate Zahlschema anzusprechen ist; denn nur die Mehrheitssynthese ist auf additivem Wege vollziehbar.

Sind aber Zahl und Zeit funktional einander gleich, so müssen sie sich auch definitorisch decken. Um so mehr muß es auffallen, daß Kant die Zahl als das Schema der Größe bezeichnet, die Zeit aber als das reine Bild aller Größen. Da nun Schema und Bild einander ausschließen, so kann von einer Identität beider Definitionen keine Rede sein. Wie läßt sich dieser Widerspruch beseitigen? Die Antwort ist einfach. Solange Kant die Zeit als ein Konstituens der Anschauung von rein rezeptivem Charakter gegenüber dem Denken wertet, muß er sie als Bild stigmatisieren. Denn das Wesen des Bildes besteht ja für Kant darin, daß es ein gegebenes Beisammen von Elementen in ein Nacheinander mit konstantem Exponenten auflöst: Eine inhaltliche Neuschöpfung bleibt ausgeschlossen. Sobald aber Kant die Zeit als eine rein spontan wirkende Handlung auffaßte, mußte sie ihm als Schema erscheinen. Denn das Wesen des Schemas besteht für Kant in dem frei wirkenden Entwurf einer Regel, durch deren Vermittelung sich das Schema-Objekt als ein Erzeugnis des Schema-Subjekts, d. h. der Kategorie, erweist. Da nun der Begriff der Regel den logischen Ursprung einer unendlich langen Kette von Einzelfällen bildet, die aus der Regel organisch hervorgehen, so kann die in der Schema-Regel enthaltene Vielheit von Synthesen keine konstante sein, sondern eine rein variabele, weil sie nicht gleich dem Bilde von einer gegebenen Mehrheit ihren Ausgang nimmt, sondern von der unendlichen Vernunft, die sich ihre Mehrheit auf dem Wege der Synthese selbst erzeugt. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird dadurch bestätigt, daß die Definitionen, die Kant für Regel und Schema gibt, nahezu gänzlich miteinander übereinstimmen. Das wird besonders deutlich an den Beispielen, die Kant zur Illustration der Schema-Regel dienen. Sowohl in dem arithmetischen Zahlschema als auch namentlich in dem geometrischen Triangelschema sind die durch sie bezeichneten Gegenstände als Variablen gedacht, die im Gegensatze zu den konkreten Fällen nur die Hypothesis, d. h. die methodische Regel angeben, aus welcher die unendlich vielen Einzelexemplare konstruktiv hervorgehen: „Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume." Ja selbst das Beispiel vom Hunde, das scheinbar den Begriff der Regel im Sinne der traditionell gerichteten

Subsumtionslogik als tertium comparationis nimmt, verliert jetzt, genau besehen, seinen anstößigen Charakter. Kant schreibt: „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines gewissen vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich *in concreto* darstellen kann, eingeschränkt zu sein.“ Zweifellos erinnert dieses Beispiel zunächst an die abstraktive Begriffstechnik der scholastischen Universalienphilosophie, nach welcher der Gattungsbegriff keine Konstruktionsregel darstellt, sondern ein ontologisches Substrat, dem jedweder Übergang aus der raum- und zeitlosen Welt der Intelligibilien in die lebensfrische Entwickelungssphäre der Einzelgegenstände versagt bleibt. Aber Kant hat in diesem Beispiele gar nicht die logische, sondern die ästhetische Regel im Auge, wie er nämlich auch zwei Arten von Schema unterscheidet: eine solche sinnlicher und eine solche verstandesmäßiger Begriffe. Das Schema sinnlicher Begriffe, als dessen Typ das Beispiel vom Hunde figuriert, bekundet sich in dem monogrammatischen Entwurfe, der sich, wie Kant später (397) ausführt, als eine mehr „im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung“ charakterisiert, „dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben“. Vom Bilde unterscheidet sich dieser monogrammatische Entwurf insofern, als das von ihm erzeugte Beisammen mit einem variablen, aber nicht mit einem konstanten Exponenten versehen ist, wodurch es als „Mittel verschiedener Erfahrungen“ über den Einzelbildern schwebt. Man sieht also, das sinnliche Schema hält die Mitte zwischen dem transzendentalen Schema und dem Bilde inne. Von dem Bilde unterscheidet es sich durch den variablen Exponenten, von dem Schema des Verstandes durch die Konkretisierung der Regel zu einem monogrammatischen Beisammen. Wie aber kann da noch von einer Regel mit apriorischer Geltungskraft die Rede sein, wenn die Regel in dem Beisammen konkrete Gestalt gewinnt? Gewiß ist diese Gestalt dank ihres variablen mittleren Charakters fließender Natur; aber sie ist doch immer eine Art *realisierter* Idee auf empirischer Grundlage, sofern die verschiedenen Einzelexemplare in ihrer existentialen Form durch den Prozeß der *Abstraktion* das Schema als allgemeines Bild „verzeichnen“. Ist dies aber richtig, so kann weder das Monogramm als ein freier apriorischer Entwurf gewürdigt, noch kann von einem variablen Exponenten gesprochen werden, denn der Begriff der Variabilität ist ohne korrelate Beziehung zur Unendlichkeit undenkbar. Nur unter einer Voraussetzung kann auch bei diesem Schema die Apriorität behauptet werden, wenn nämlich das Beisammen des sinnlichen Schemas nicht auf Abstraktion, sondern auf Konstruktion beruht,

wie dies auf *ästhetischem* Gebiete der Fall ist. Und zweifellos hat Kant bei dem Beispiele vom Hunde nur ästhetischen Erwägungen, nicht logischen Raum gegeben; denn all die näheren Bestimmungen, die Kant zur Erklärung dieses Beispiels verwendet, finden sich samt und sonders bei der Erörterung des ästhetischen Idealbegriffs wieder. Sofern jedoch die Ästhetik als die Logik der Kunst einen Teil der allgemeinen transzendentalen Logik bildet, hat Kant mit Recht in dem Schematismuskapitel auch dem sinnlichen Schema als der Regel des ästhetischen Schaffens einen Platz eingeräumt. Wenn freilich Kant bei der Erörterung des ästhetischen Ideals davon spricht, daß die Monogramme „nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind", so ist damit keineswegs gesagt, daß nicht das Monogramm gerade in seiner regelfremden Struktur jene Regel darstellt, die dem Prinzip des transzendentalen Schemas entspricht. Auf diese Frage soll später eingegangen werden. Nach diesen Ausführungen darf als bewiesen angenommen werden, daß auch das Beispiel vom Hunde nicht aus dem allgemeinen Rahmen des Regelschemas herausfällt.

Auffallend muß es scheinen, daß Kant kein Beispiel aus der mathematischen Naturwissenschaft bietet; hier hätte der Begriff der *Hypothese* mit einem Schlage tausend Verbindungen geschlagen. Da jedoch Kant diesen Begriff erst unter dem Postulate der Möglichkeit behandelt, glaubte er offensichtlich von seiner Besprechung im Schematismuskapitel absehen zu dürfen. Daß freilich der mit der Hypothese zusammenhängende Begriff der unbeschränkten Möglichkeit mit dem Begriffe der Mehrheitszahl und so mit dem der Variabilität aufs innigste verwandt ist, wird sich noch später zeigen.

Die bisherigen Ermittelungen ergaben, daß Kant in der *variablen Mehrheitszahl* (x) jenes Denkmittel erblickt, das als Schemazahl den Raum, das Schema-Objekt, mit der Realität, dem Schema-Subjekte, vereinigt. Daß diese Mehrheitszahl eine reine Denkschöpfung ist, geht daraus hervor, daß sie als ein Gebilde der sich auf dem Wege der Realisierung selbst erzeugenden Zeit auftritt. Kraft dieser Selbsterzeugung erhalten alle in der Zeit wurzelnden Synthesen den Charakter restloser Homogenität, wodurch auch dem als Substrat in diese Synthesen eingehenden Mannigfaltigen der Anschauung das Attribut der Gleichartigkeit verliehen wird. Damit erst schließt der Prozeß ab, der eine Einheit zwischen Schema-Subjekt und Schema-Objekt begründen soll.

So annehmbar nun diese Lösung klingt, so reich ist sie an schwerwiegenden Widersprüchen. Wir hatten bereits früher (66) festgestellt, daß Kant zugunsten einer Apriorisierung der Zeit auch die Anschauung in ihrer Mannigfaltigkeit vollständig neu formulieren mußte: Aus dem rein passiv sich verhaltenden Anschauungs-Objekt wurde ein Anschau-

ungs-Subjekt, sofern sich das der Anschauung zugrunde liegende Konstituens als Realität aus der reinen Rezeptivität in die vollkommenste Spontaneität verwandelt: Was früher in der logischen Rangordnung das Letzte war, das ist jetzt mit einem Schlage zum Ersten geworden.

Mit dieser Korrektur der Anschauung war die Zeit als Denkgebilde gerettet; denn da die Anschauung selbst auf ein Denkmotiv rekurrieren mußte, so war der Zeit als einem Mitkonstituens der passiven Anschauung der Boden entzogen, sie war einfach nicht mehr vorhanden und mußte erst in der Bearbeitung und Weiterbildung des als Realität figurierenden Anschauungssubstrates sich selbst erzeugen. Was geschieht aber mit dem Raume? Muß sich nicht auch für ihn ein Denkmotiv ergründen lassen, das seiner ursprünglichen Stellung in der „gegebenen" Sinnlichkeit Rechnung trägt? Denn obgleich die Rangordnung der Zeit gegenüber der Anschauung jetzt eine andere geworden ist, so ließe sich dennoch ihre Mittelstellung aufrecht erhalten, wenn sich der Raum in ein solches Zahlmotiv umprägen ließe, das sich in wertlogischer Dignität genau so zur Zeit verhielte, wie die Zeit zur Kategorie der Realität. Ebendeshalb muß jetzt das Bestreben Kants darauf gerichtet sein, auch das Realitätsmotiv in einen Zahlwert auszumünzen, der die logische Valenz von Schema-Subjekt und Schema-Objekt in das richtige Verhältnis setzt. Wie läßt sich jedoch diese Aufgabe lösen? Kant sagt, daß durch die Selbsterzeugung der Zeit in der Mehrheitszahl ein Gebilde entsteht, das die Realität in Kontinuität verwandelt, wodurch die Realität als Grad-Quantum vorstellbar werde. Würde also die Zeit diese Funktion nicht entfalten, so würde die Realität an sich doch bestehen, nur würde man von ihr keine Kenntnis besitzen. Gilt aber nicht auch hier der Satz, daß Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe blind sind? Soll also die Unabhängigkeit der Realität doch einen Sinn haben, so kann er nur darin liegen, daß die Realität trotz ihrer korrelativen Beziehung zur Kontinuität dieser Funktion gegenüber das Recht der Priorität vertritt. Wie aber kann sich eine gleichförmige Synthesenbildung an einem Substrate vollziehen, von dem es zweifelhaft ist, ob es sich mit Rücksicht auf sein heterogenes Verhältnis zur Synthese deren Jurisdiktion überhaupt unterwirft? Zweifellos, so führten wir aus, müßte dann auch die Realität als eine Zeitrelation ausgezeichnet werden, die freilich bei aller homogenen Übereinstimmung mit der Schema-Zeit auch ihre volle Selbständigkeit zu wahren hätte. Was soll dies aber für eine Zeitform sein? Die Realitätszeit bekundet sich auf dem Wege der Selbsterzeugung als ein synthetischer Prozeß, der sich in der Vereinigung der Realitäten, d. h. der Substrate der Anschauung, und der Addition dieser Substrate abspielt, wobei allerdings hervorgehoben werden muß, daß sich bereits die

Pluralisierung des Substrats als eine Schöpfung der realisierenden Schemazeit enthüllt. Diese Pluralisierung des Realitätssubstrates darf gewiß nicht als ein selbständiger Akt der Analyse aufgefaßt werden, als deren komplementäre Funktion die Synthese zu gelten hätte. Denn dann würde in der Analyse die Wirkung der Zeitfunktion schon vorhanden sein, während für die Entfaltung der Synthese eine zweite Zeitfunktion erforderlich wäre. Vielmehr müssen beide Funktionen gleichzeitig, d. h. in korrelater Form, erfolgen: Ohne Analyse keine Synthese und ohne Synthese keine Analyse. Ein solches Verfahren entzieht sich freilich aller psychologischen Nachprüfung, weil es eben, fern von allem Psychologismus, nur unter dem Gesichtspunkte der logischen Geltung begriffen sein will. Daher kann unter dem Übergange von einem bestimmten Grade der Empfindung bis zu seiner Negation, der sich nach Kant bei dem Eintritt der Realität in die Zeit an dem Substrate der Realität vollzieht, nicht etwas Stoffliches verstanden werden, sondern der Übergang selbst gilt als der die Zeit erfüllende Stoff, der freilich Subjekt und Objekt der Schematisierung zugleich ist; denn die Zeit entsteht in und mit diesem Übergange: Die Erzeugung ist das Erzeugnis.

Aus diesem Grunde kann der wahrhaft kontinuierliche Übergang in keinem einzigen Momente seiner Entfaltung eine Identität bedeuten, denn nur in dem dauernden Prozesse des Werdens, der Erzeugung, liegt das Ergebnis seiner Funktion. Mag deshalb auch die Realität von außen kommen, sie bildet doch keinen Fremdkörper in dem Prozesse der schematisierenden Kontinuität, weil sie durch die Kontinuität einer radikalen Umbildung und Neuschöpfung unterzogen wird. Vor dieser Neuzeugung war sie nur eine Denkforderung, ein Etwas, ohne funktionalen Inhalt, jetzt aber wird sie kraft der Kontinuität zu einer Synthese, in welcher sich jenes problematische Anschauungs-Minimum zum Gliede einer ewig unabreißbaren Korrelation erhebt. Wie aber soll aus jenem funktionslosen Etwas, wie es die geforderte Realität als das Konstituens der Anschauung darstellt, das Glied einer Korrelationssynthese hervorgehen? Wir sagten, es müsse gleichfalls eine Zeitform involvieren. Aber was für eine Zeitform kommt hier in Frage? Eine synthetische kann es nicht sein, weil diese ja erst in der Schemazahl, also in der Mehrheit, geschaffen wird. Sollte es dennoch eine synthetische sein, so müßte ja wieder nach der Realität dieser synthetischen Zeit gefragt werden. Es gibt hier nur einen Ausweg: Die fragliche Zeitform kann nur definitorisch, nicht funktional als Zeit verstanden werden, und die Frage nach der Umwandlung dieses definitorischen Gebildes in ein synthetisch funktionales kann nur so gemeint sein, daß die definitorisch gefaßte Zeitform eine programmatische Kon-

zeption dessen vorstellt, was auf dem Wege funktionaler Gestaltung mittels des Schemas zum methodischen Ursprung des Erkenntnis prozesses erhoben wird. Dieser methodische Prozeßursprung liegt in der grundlegenden Bestimmung der Schema-Zeit, daß alle wahrhafte Realität nur in ihrer korrelativen Beziehung zur Kontinuität ihres eigenen Seins gewiß wird, während eine abseits der Kontinuität stehende Realität nur definitorisch, aber nicht funktional ihre Bedeutung hat. Daher kann man mit Kant sagen, daß die Realität erst durch die Kontinuität vorstellbar wird. In dieser funktionalen Relation darf man direkt die Gleichung wagen: Die Realität ist mit der Kontinuität identisch.

Wie verhält sich nun Kant zu dieser Frage? Läßt sich auch im Sinne seiner Ausführungen die These rechtfertigen, daß die Realität, soweit sie außerhalb der Schemafunktion steht, nur definitorisch programmatisches Gepräge aufweist? Eine Antwort hierauf dürfte vielleicht in jenen Stellen zu finden sein, die Kant als „Antizipationen der Wahrnehmung" betitelt. Er schreibt (160): „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. Beweis: Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen als Gegenstände der Wahrnehmung sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet und ein bloß formales Bewußtsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrigbleibt; also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung $=0$, an bis zu einer beliebigen Größe derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raum noch von der Zeit angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts $=0$ bis zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also eine intensive Größe zukommen, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn beigelegt werden muß."

Das Problem, mit dessen Lösung Kant in den soweit angeführten Worten ringt, liegt klar zutage: Es ist die Frage nach der Realität des Gegenstandes. Wenn Raum und Zeit bloß formale Anschauungen sind, so bildet der Gegenstand ein X, dessen Formen in Raum und Zeit zu suchen sind. Wie verhält es sich aber mit der Realität dieses X? Gilt sie als gesichert, bevor sie von den Anschauungsformen erfaßt wird, so wäre der von Kant verabschiedete Dogmatismus wieder auf den Schild gehoben und der ganze Ertrag der Vernunftkritik illusorisch geworden. Wird aber die Realität des Gegenstandes erst durch die Funktion der Anschauungsformen im Bunde mit der der kategorialen Begriffe gewonnen, wozu bedarf es dann der Wahrnehmung und der Empfindung, die doch beide an ein bestimmtes, gegebenes x anknüpfen, das Anschauung und Begriff als Wahrnehmungs- und Empfindungsgegenstand voraufgeht? Andererseits darf man sich freilich der Erkenntnis nicht verschließen, daß alle Verstandesarbeit ins Uferlose steuert, wenn sie nicht von der Wahrnehmung als dem Ursprunge der Erfahrung ihren wohlgegründeten Ausgang nimmt. Wie kann also der Gegenstand der Wahrnehmung Anschauung und Denken in seinen Bannkreis ziehen, ohne daß beide Instanzen ein Opfer des von Kant abgelehnten Dogmatismus werden? Die Lösung kann nur in der Annahme gefunden werden, daß in dem Gegenstande der Wahrnehmung selbst ein apriorisches Moment enthalten ist, das einerseits Zeit und Raum selbst erzeugt, um andererseits in dieser Erzeugungsfunktion auch sein eigenes Wesen realisierend zu erzeugen. Erst mit dieser Lösung, die ja auf Kants Ausführungen im Schematismuskapitel zurückgeht, ist jene Homogenität zwischen dem Anschauung und Begriff voraufgehenden und dem Anschauung und Begriff folgenden Gegenstande erreicht, ohne deren Sicherstellung die Einheit der Erfahrung ein unlösbares Problem bleibt. Dieses gesuchte apriorische Moment sieht Kant in der Empfindung, d. h. in jener subjektiven Vorstellung, „von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht“. Was Kant hier als sogenannter Empfindungsgegenstand vorschwebt, das ist der Gedanke eines scheinbaren Realitätsminimums, das sich nur noch in der Empfindung eine Art von Objektivität erringt, die freilich nur soweit realisierbar ist, als das Subjekt überhaupt einer Objektivierung zugänglich ist. Somit ist in dieser Definition die Empfindung der Gegenstand, der bereits außerhalb der Anschauung steht, ohne mit dieser anschauungsfremden Position seine Realität zu verlieren; ja gerade durch diese Ablehnung der Anschauung als eines konstitutiven Wertes seiner selbst soll der Empfindungsgegenstand die Realität vertreten. Wie soll nun ein solch raum- und zeitloses Gebilde, das jeder Individuation bar ist, das Hier und

Dort, das Jetzt und Nichtmehr des aus jenem strukturlosen Gebilde sich entwickelnden Erkenntnisgegenstandes signalisieren, der als das Werk der Anschauung und der Kategorie zu gelten hat? Oder genauer: Inwiefern ist der realitätsärmste Begriff des Empfindungsgegenstandes die logische Begründung für den realitätsreichsten Begriff des Erkenntnisgegenstandes? Kant erwidert: Sofern wir beide Begriffe als „Größe" fassen; dadurch allein wird zwischen beiden Relationen, der der Empfindung und der der Erkenntnis, eine methodische Beziehung geschaffen, kraft deren sich die eine zur anderen wie die Ursache zur Wirkung verhält. Und wie in der Ursache funktional die ganze Wirkung paradigmenartig vorgezeichnet ist, so birgt auch die Empfindungsgröße all die Fülle der Realitäten, die der Erkenntnisgegenstand als das unendliche Ziel aller Verstandesarbeit zu erarbeiten hat. Wollte man hiergegen den Einspruch erheben, daß doch die Größe erst ein Erfolg der sich selbst erzeugenden Zeit-Synthesis sei, wie solcher in der Schema-Zahl der Vielheit zutage trete, nicht aber eine Voraussetzung der Zeit, so erwidert Kant, daß zwischen Größe als Vorbegriff der Zeit und Größe als Erzeugnis der Zeit terminologisch scharf unterschieden werden müsse. Der erste Begriff charakterisiere sich dank seiner negativen Stellung zu Zeit und Raum als intensive Größe, der zweite aber dank seiner positiven Beziehung zu Zeit und Raum als extensive Größe. Eine Verwechselung beider Begriffe kann also nicht eintreten. Daß freilich diese Verschiedenheit nicht zu einem völligen Abbruch der methodischen Beziehungen zwischen Empfindungs- und Wahrnehmungsgegenstand führen darf, erhellt schon aus der Erwägung, daß der Empfindungsgegenstand den methodischen Urquell des Wahrnehmungsgegenstandes zu bilden hat. Tatsächlich herrscht nach Kant zwischen beiden Faktoren das Verhältnis einer stufenartigen Veränderung, einer „Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an bis zu einer beliebigen Größe derselben."

Diese Auffassung deckt sich scheinbar mit Kants Ausführungen im Schematismuskapitel, wo gleichfalls von einem derartigen Verhältnis die Rede ist, das den kontinuierlichen Übergang von der Realität des Grad-Quantums zu dessen Negation-0 bedingt. Bei näherer Betrachtung fallen freilich gewichtige Unterschiede zwischen beiden Ausführungen unmittelbar in die Augen. Im Schematismuskapitel handelt es sich um den Übergang von einer empirisch extensiven Größe zur intensiven. Auf die methodische Unzulässigkeit eines solchen Übergangs von der intensiven zur extensiven Größe weist Cohen in seinem Kommentar zur K. d. r. V. (81) mit folgenden Worten hin: „Die Ablenkung (sc. auf die psychologische Erwägung der Empfindung cf. 82) beginnt im Beweise bei

dem Satze: ‚nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet und ein bloß formales Bewußtsein . . . übrigbleibt' (ib. Z. 14). Eine Veränderung zum ‚reinen' Bewußtsein gibt es nicht. Das reine Bewußtsein liegt nicht in der Stufenfolge der Bewußtseinsübergänge, sondern es ist lediglich der Ausdruck einer wissenschaftlichen Methode.“ Als der Typus einer so gearteten „wissenschaftlichen Methode“ gilt Cohen die „intensive Größe“ der Empfindung, sofern es bei ihr nur auf den Inhalt ankommt, „den sie verlautbart oder sonst wie ankündigt“. Es steht also für das reine Bewußtsein nicht der psychische Qualitätswert der Empfindung in Frage, sondern der logischtranszendentale für den Aufbau des Erkenntnisgegenstandes, als dessen Realitätsminimum die Empfindung figuriert. Indes haben wir bereits in der Zeit ein solches Realitätsminimum kennen gelernt, sofern die in der sich selbst erzeugenden Zeit entstehende Zahlsynthese den Ursprung aller Realität und ebendeshalb die Realität selbst darstellt. Welche Denkleistung bleibt aber dann für die Empfindung übrig, wenn der Ursprung aller Realität, ihre letzte Grenze, in der Zahlgröße des Zeitschemas schon begründet ist? Kant erwidert, die Empfindungsqualität charakterisiere sich als „ein bloß formales Bewußtsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit“, von dem und in dem die „Synthesis der Größenerzeugung“ ihren Anfang nimmt. Mithin bleibt die Empfindung ohne Bezugnahme auf die Synthesis der Größenerzeugung ohne jede Bedeutung für die Grundlegung des Gegenstandes, und das Auf- und Abschwellen der Empfindung von Grad zu Grad kann nur auf die Entwickelung des Empfindungs-Gegenstandes, nicht auf die der Empfindungs-Intensität bezogen werden. Damit ist jede psychologische Deutung der Empfindung in den Gedankengängen über die Antizipation der Wahrnehmung ausgeschaltet.

Wodurch aber unterscheidet sich das bloß formale Bewußtsein (a priori) in Raum und Zeit von dem wirklichen Bewußtsein des Mannigfaltigen in Raum und Zeit? Hat nicht Kant im Schematismuskapitel auch die Zeit als eine sich selbst erzeugende Synthesis der Zahlengröße definiert? Wie kann er dann die gleiche Definition für jenes Bewußtsein formulieren, das nach Kants eigener Ansicht völlig frei von Raum und Zeit sein muß? Kant antwortet: „Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raum noch von der Zeit angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe . . ., also eine intensive Größe zukommen, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn beigelegt werden muß.“ Kant betont also

nochmals, daß die intensive Größe dem Sinne, also auch der Zeit voraufgeht. Wie ist es aber möglich, daß die zeitfremde intensive Größe die gleiche logische Struktur zeigt, die der extensiven Größe der Zeit eigen ist? Oder sollte es auch neben einer extensiven Zeit eine intensive geben? Was wäre aber mit einer solchen Unterscheidung gewonnen, wenn beide Größen- und Zeitbegriffe trotz aller terminologischen Distinktion die gleichen Merkmale zeigen? Bei dieser Sachlage ist nicht nur der von Cohen gerügte Übergang vom reinen zum empirischen Bewußtsein problematisch, sondern es ist gar nicht einzusehen, wie überhaupt eine Kontinuität zwischen beiden Bewußtseinsgebilden eintreten soll, da sie doch beide miteinander identisch sind. Eines ist freilich mit dieser Definition der beiden Größen gewonnen, nämlich die völlige Spontaneität der Anschauung. Denn wenn Zeit und Raum als die Konstituentien der extensiven Größe gleich der intensiven Größe nur auf dem Wege der Synthesis zustande kommen, dann ist in der Tat der Charakter ihrer absoluten Rezeptivität preisgegeben, und es steht nichts mehr im Wege, einen kontinuierlichen Übergang zwischen Denken und Anschauung anzunehmen. Schwierig bleibt nur das Problem, zwischen intensiver und extensiver Größe das richtige Verhältnis zu finden, kraft dessen bei aller Übereinstimmung in der logischen Struktur auch ihre Verschiedenheit transzendental begreiflich wird.

Es scheint nun, als ob die Lösung dieses Problems die treibende Kraft der weiteren Ausführungen Kants bildete. Kant schreibt: „Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher **Epikur** seinen Ausdruck πρόληψις brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit sowohl in Ansehung der Gestalt als Größe Antizipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung als Empfindung überhaupt (ohne daß eine besondere gegeben sein mag), a priori erkennen läßt, so würde dieses im ausnehmenden Verstande Antizipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.“



Der Sinn dieser Ausführungen ist folgender: Während durch die reinen Bestimmungen im Raume und in der Zeit sowohl in Ansehung der Gestalt als auch der Größe die Erscheinungen antizipiert werden, entzieht sich die Erscheinung selbst diesem Antizipationsprozesse, weil sie den Raum- und Zeitbestimmungen gegenüber als deren Substrat ein logisches Prius bildet. Daher kann sie als Antizipation der Antizipationen, d. h. als Antizipation schlechthin, bezeichnet werden. Mit dieser Charakteristik wäre freilich schon ein wichtiger Unterschied zwischen intensiver und extensiver Größe gewonnen: Die intensive Größe ist die Ursache der extensiven. Wie aber kann ein solches Kausalverhältnis zwischen beiden Größenwerten angenommen werden, wenn die extensive Vielheits-Zahl der Zeitsynthese sich selbst erzeugt? Und ferner: Kommt nicht auch schon in der extensiven Größe die intensive zur Geltung, sofern nur in der kontinuierlichen Erzeugung von Zeitintensitäten die extensive Zahl in Erscheinung tritt? Ist nicht gerade die Mehrheitszahl ein offensichtlicher Beweis dafür, daß Extensität und Intensität in einem korrelativen Verhältnisse zueinander stehen? Wie kann dann die Intensität als ein von der Extensität unabhängiger Begriff auftreten, sofern er als Antizipation der Antizipationen die Ursache, d. h. das logische Prius der extensiven Größe bedeuten soll? Oder sollte etwa der Begriff der logischen Priorität, wie er hier zur Diskussion steht, nicht auf eine prozeßliche Relation zwischen intensiver und extensiver Größe, zwischen der Antizipation an sich und den logisch transzendentalen Antizipationen, hinweisen, sondern auf eine rein formal logische, wie sie zwischen Gattung und Art besteht? Würde aber dann nicht das ganze transzendentale System an einen ontologischen Begriff geschmiedet sein?

Bevor wir jedoch diesen Schluß ziehen, müssen wir die weiteren Ausführungen Kants zu diesem Punkte prüfen. Kant schreibt: „Die Apprehension bloß vermittelst der Empfindung erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, sodaß sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied voneinander immer kleiner ist als der Unterschied

zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht und also nicht von den Teilen zum Ganzen geht; es hat zwar eine Größe, aber keine extensive. Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird und in welcher die Vielheit durch Annäherung zur Negation = O vorgestellt werden kann, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung), betrachtet, so nennt man den Grad der Realität als Ursache: ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist."

Nach diesen Ausführungen sieht also Kant in der intensiven Größe — die, als Erscheinung gewertet, die Grenze der Sukzession bedeutet, weil sie eine Apprehension darstellt — eine Größe, die nur einen Augenblick erfüllt. Wenn die Grenze als Grad gleichwohl einer kontinuierlichen Verminderung bis 0 fähig ist, so steht dieser Prozeß gänzlich außerhalb der Erscheinung. d. h. er kann nur aufgegeben und gefordert, aber nicht sinnlich dargestellt werden. Und diese Forderung eines kontinuierlichen Übergangs gilt als Ursache, d. h. als Realität der Empfindung, sofern sich diese in ihrer letzten Erscheinungsgrenze als die Wirkung jener Gradrealität enthüllt. Von diesem Gesichtspunkte aus bildet die Einheit der Gradrealität einen diametralen Gegensatz zur Einheit empirischer Synthesen. Die letztgenannte Einheit erweist sich als der Abschluß eines Prozesses, die erstgenannte als der Ausgangspunkt. Die empirische Einheit entsteht durch Sukzession einzelner Teile, die intensive durch die unendliche Erzeugung dieser Teile selbst: Die Einheit schafft sich selbst ihre Mehrheit herbei. Denn die Verringerung, deren die Gradrealität bis zu ihrer Negation = 0 fähig ist, besagt nicht ihre Auflösung in unendlich viele Teile, da ja die Existenz solcher Teile ein unvollziehbarer Gedanke ist. Vielmehr besagt diese kontinuierliche Entwickelung nichts anderes als die Aufgabe, auch die kleinste extensive Größe als die unendliche Einheit unendlich vieler Glieder zu werten und kraft dieser Wertung zu erzeugen. Die Bildung einer derartigen Einheit kann aber infolge ihres Unendlichkeitscharakters niemals empirisch, sondern immer nur proleptisch und antizipatorisch erfolgen, weshalb in der Tat diese mit dem Charakter der intensiven Größe zusammenhängende Einheit nicht eine Einheit, sondern die Einheit ist, da alle empirischen Einheiten, auch wenn sie noch so klein und winzig sind,

die unendliche Einheitsbildung der intensiven Größe zu ihrer Voraussetzung und Grundlegung haben: Alles Endliche reüssiert im Unendlichen. Aber obgleich dieses Unendliche nur proleptisch und hypothetisch, niemals existential empirisch vollziehbar ist, so hat es dennoch volle Realität im transzendentalen Sinne: Denn ohne diese Annahme bleiben Mathematik und Physik ohne jenen Rechtsgrund, der als logisches Konstituens ihres Seins in Frage käme. Daher nimmt Kant, wie Cohen richtig bemerkt, zur Illustration der intensiven Gradrealität sowohl auf die Fluxionsrechnung als auch auf die Mechanik Bezug. Aus diesem Grunde ist die Annahme einer solchen antizipatorischen Realität keine willkürliche Fiktion, auch keine begriffstechnische Abstraktion, sondern eine transzendentale Denknotwendigkeit, eine hypothetische Supposition, ohne deren Anerkennung jeder Art mathematisch-physikalischen Betriebes der Boden entzogen wird. Nachdem deshalb Kant in diesem Zusammenhange schon auf die Schwere Bezug genommen hat, fährt er fort: „So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann. . . Eine jede Farbe, z. E. die rote, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist; und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere etc. überall bewandt. Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Kontinuität derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Teil derselben angegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung. . . Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt. Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuierliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen."

Neben Farbe und Wärme treten hier auch Raum- und Zeitrelationen als die transzendentalen Fakta der Intensitätsgröße auf, die wiederum als ein korrelater Begriff zur Kontinuität erscheint. Da ferner die Antizipation als die typische Bezeichnung für die Empfindungsrealität gilt, so kann man Antizipation, Realität und Kontinuität als äquipollent betrachten. Weil endlich in all den erwähnten Beispielen der transzen-

dentalen Faktizität die Kontinuität als konstitutives Prinzip wirkt, so bilden diese Beispiele eine einzige Illustration zur intensiven Größe. Wenn jedoch all die erwähnten Fakta nur Abwandlungen der Kontinuität bilden, wenn Zahl, Zeit, Raum und Bewegung von ein und demselben Denkgesetze begründet und getragen werden, muß dann nicht dieses Denkgesetz als die wahre Realität betrachtet werden? Wie aber darf dann noch die Realität auf der Kategorientafel an der Spitze der Qualität stehen, während die Limitation als der logische Rechtsgrund der Kontinuität erst den dritten Rang in der Reihe der Qualitätsurteile einnimmt? Wie kann endlich Kant die Realität als jenes Substrat ansehen, das als fertige und abgeschlossene Materie in die Zeit eingeht, wenn es erst auf dem Wege der kontinuierlichen Selbsterzeugung seines eigenen Seins gewiß wird? Muß dann nicht vielmehr umgekehrt die Realität von der Kontinuität das Recht ihres Seins erwirken? Wenn ferner das Wesen der sich selbst erzeugenden Zeitsynthese durch den kontinuierlich gleichförmigen Zusammenhang der unendlich vielen Zwischenempfindungen bestimmt wird, die von der Realität zur Negation und von der Negation zur Realität hinüberführen, dann hat doch zweifellos die Kontinuität als der positive Ertrag des in den unendlich vielen Zwischeninstanzen konkretisierten und realisierten unendlichen Urteils die Kategorien der Realität und der Negation ihrer Selbständigkeit beraubt und sie zu Mitteln der Limitation degradiert. Wie stimmt dies aber mit jener Definition Kants zusammen, derzufolge die sich in Grad-Momenten aussprechende Realität der Empfindung als „intensive Größe" Zeit und Raum voraufgehen muß, um auf diese Instanzen einen Einfluß auszuüben, der von Kant direkt als „Ursache" (162) charakterisiert wird? Man kann sich hierbei nicht der Ausflucht bedienen, daß es sich um eine Verursachung der extensiven Größe durch die intensive handle. Denn da die intensive Größe der extensiven dank ihrer gleichmäßigen Beziehung zur Kontinuität logisch homogen ist, so entsteht auch innerhalb der kontinuierlichen Entwickelung der intensiven Größe die Frage: Wie verhält sich die Realität zur Kontinuität, geht sie ihr logisch vorauf, oder folgt sie ihr nach, oder sind sie beide miteinander identisch? Kompliziert wird noch das ganze Problem durch die angeführte Bemerkung Kants, daß man dergleichen Größen auch fließende nennen könne, „weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt".

Wenn also nach diesen Worten die Synthesis ein Fortgang in der Zeit ist, so muß diese bereits vor dem Vollzuge der Synthesis bestehen. Wie läßt sich aber diese Meinung mit jener Schemadefinition

vereinigen, daß die Zeit in und mit der Synthesis der produktiven Einbildungskraft entsteht, wie ja auch die Synthesis in und mit der sich selbsterzeugenden Zeit der Kontinuität in Erscheinung tritt? Wenn Kant ferner in derselben Bemerkung die Zeit in ihrer kontinuierlichen Selbsterzeugung unter dem Bilde des Fließens verständlich machen will, so nimmt er jetzt scheinbar drei Arten von Kontinuität an: Eine Kontinuität der Realität als Urantizipation, eine solche der schematisierenden Synthesis und eine solche der spontanen Zeit. Worin unterscheiden sich aber diese drei Arten von Kontinuität, die doch hier alle drei der extensiven Größe voraufgehen sollen und dadurch aller empirischen Bestimmbarkeit ermangeln? Nun könnte man freilich den oben erwähnten Satz auch so interpretieren, als ob Kant in ihm die Synthesis der intensiven Größe mit der der Zeit identifizieren wollte. Aber auch so muß noch immer die Frage nach dem logischen Ort für die R e a l i t ä t der intensiven Größe offen bleiben, die doch als Grad-Moment, als Antizipation der Antizipationen, jeder Art von Zeit voraufgehen muß, um als deren Ursache, d. h. als deren transzendental logisches Prius zu figurieren. Gibt es ein solch logisches Mittel, das die Realitätszeit und damit auch die Realitätszahl von den analogen Gebilden der Kontinuität scheidet? Ließe sich die Frage bejahen, so wären freilich alle Antinomien gelöst, die in den Ausführungen Kants hervortraten.

Verschiedene Stellen in der Kritik der reinen Vernunft sprechen allerdings für eine solche Lösung*). Wir haben bereits gesehen, daß für Kant die Realität der Empfindung als A n t i z i p a t i o n s c h l e c h t h i n gewertet wird. Noch klarer wird diese Ansicht in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht (166): „Die Q u a l i t ä t der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und kann a priori gar nicht vorgestellet werden (z. B. Farben, Geschmack etc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert im Gegensatz mit der Negation = 0, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt.“

Hier haben wir also die Bestätigung unserer Annahme, daß die wahre Realität der Empfindung, die Urantizipation, nicht als funktionaler Begriff zu fassen ist, sondern als eine rein programmatische Konzeption, in der die Priorität der Realität gegenüber der Kontinuität nur als denknotwendige F o r d e r u n g ausgesprochen wird. D e f i n i t o r i s c h ist die Realität ein Sein durch den bloßen Begriff, f u n k t i o n a l jedoch ist sie ebenso abhängig von der Kontinuität wie diese von der Realität. Nur durch diese definitorische Isolierung der Realität, durch deren Ableitung aus dem bloßen „Begriff“, nicht aus einer funktionalen

*) Vgl. Prolegomena, § 24, S. 58.

Relation ist es möglich, die Souveränität des Denkens allen Arten des Empirismus gegenüber zu wahren. Würde nämlich die definitorisch deduzierte Realität der funktionalen Realität, die sich in der schematisierenden Synthesis der Kontinuität enthüllt, nicht voraufgehen, so wäre die Kategorie der Vielheit, d. h. der Quantität, ebenso transzendental ursprünglich, wie die qualitative Kategorie der Einheit. Denn dem Wesen der Kontinuität entspricht die Korrelation zwischen Einheit und Vielheit: Ohne Einheit keine Sonderung der Vielheit und ohne Vielheit kein Zusammenschluß der Einheit. Damit wäre also die wertlogische Äquivalenz zwischen Einheit und Vielheit gegeben und mit dieser Äquivalenz auch die Identität. Genau so würde es sich mit der Beziehung zwischen Mehrheit und der ihr untergeordneten Kategorie des Raumes verhalten. Daß bei dieser Sachlage von einer Antizipation der einen Kategorie durch die andere keine Rede mehr sein könnte, liegt auf der Hand; dadurch träte dann überhaupt an die Stelle der Erzeugung, des Werdeprozesses, des dynamischen Aufstieges zur Einheit, des Abstieges zur Vielheit, die Stabilität. Nur dann, wenn rein definitorisch die Antizipation überhaupt zum Ursprung aller Kategorien, auch der Kontinuität erhoben, wenn also die Antizipation schlechthin, losgelöst von allen Beziehungen zur Einzelkategorie, als Realität ausgezeichnet wird, kann jene wahrhafte Korrelation eintreten, in der sich trotz aller gegenseitigen kategorialen Bedingtheit ein wertlogischer Fortschritt von Kategorie zu Kategorie vollzieht. Jetzt erst erhält das Schema Sinn und Bedeutung: Jene Urantizipation, die in der Kategorie der Realität die Signatur des Denkens als der einheitlichen Grundlegung alles Seins programmatisch darstellt, wird vom Schema realisiert, sofern es mittels der Antizipation die eine Kategorie aus der anderen organisch hervorgehen läßt, — bis sich auch die letzte Seinsrelation als eine Verkörperung der Denkeinheit erweist. Daß hierbei auch der Raum seine restlose Auflösung in Denkrelationen erfährt, soll später entwickelt werden. Aber niemals darf die Schema-Antizipation mit der Realität-Antizipation vertauscht werden. Denn gerade auf dem unausgleichbaren Gegensatze beider Typen der Antizipation beruht die funktionale Bedeutung des Schemas: Ohne Definition keine Funktion.

Ja, das Problem der Kontinuität selbst drängt zur Formulierung dieser These. Wie will man die für die Kontinuität erforderliche Spannung zwischen den einzelnen Korrelationsgliedern gewinnen, wenn nicht dank einer der Kontinuität voraufgehenden Urantizipation, wie sie sich definitorisch in der Realität kundgibt, das restlose Ineinanderfließen der Glieder verhütet wird? Indem nämlich aus der programmatisch entworfenen Urantizipation die funktionalen Antizipationen für die Er-

zeugung der Korrelationsglieder abgeleitet werden, wird als das Primäre der Kontinuität der Prozeß der Erzeugung und nicht das Erzeugnis selbst angesehen, wodurch es niemals zu einer Identität zwischen den erzeugten Gebilden kommen kann. Denn jede Identität würde eine Unterbrechung des ewig erzeugenden Antizipationsprozesses bedingen. Wäre jedoch die funktionale, und nicht die begriffliche Antizipation das primäre Moment der Kontinuität, so müßte stets solange mit der Möglichkeit eines Abschlusses und damit auch eines Abbruches der Antizipation gerechnet werden, als nicht in einer über die transzendentale Methodik scheinbar hinausgreifenden Erklärung die Suprematie des Denkens proleptisch festgelegt ist. Denn auch die transzendentalen Fakta sind eben nur Fakta, und als solche unübersehbar und unberechenbar. Erst durch die definitorisch vollzogene Ableitung aus dem begrifflichen Denken wird jeder vorzeitigen Einstellung der Antizipation der Boden entzogen, weil mit dem Denkcharakter die Unendlichkeit der Funktion implizite gegeben ist.

Mit dieser wichtigen Aufgabe, die von der Urantizipation der Realität erfüllt wird, sind auch die Bedenken zerstreut, die sich gegen die Stabilierung dieses Begriffs erheben könnten. Der Gedanke einer rein begrifflichen Konstruktion legt zwar die Vermutung nahe, daß nun doch wieder an die Stelle der so scharfsinnig von Kant entdeckten Transzendental-Methode die scholastische Metaphysik der Ontologie treten solle; ja, daß gerade in den letzten Konsequenzen der Transzendentalphilosophie ihre Umbiegung in den Dogmatismus gefordert werde, soll ihr Gebäude auf methodisch tragfähigem Grunde errichtet werden.

Daß davon jedoch gar keine Rede sein kann, leuchtet unmittelbar ein, wenn man das Wesen der transzendentalen Methodik näher ins Auge faßt. Da ergibt sich sofort, daß sie nur eine Wiederaufnahme und Fortführung des Platonischen „Rechenschaftgebens" darstellt. Gewiß muß sie ihren Ausgang von dem Faktum der Wissenschaft nehmen, um in deren Methodik sich selbst als die Einheit des Denkens „wieder zu entdecken". Damit ist aber keineswegs gesagt, daß nicht auch die „wiederentdeckte" Einheit des Denkens genau so als Faktum einer neuen Fragestellung gewertet werden kann wie jenes Faktum der Wissenschaft, das zur Wiedererinnerung des denkenden Selbstbewußtseins führte. Und gerade in dieser Situation befinden wir uns gegenüber dem Gesetze der Kontinuität. Die Problemlage im Sinne der transzendentalen Methode ist folgende: Wir suchen den Rechtsgrund für die infinitesimale Zahl in der Mathematik und in der Physik. Wir fanden ihn in dem unendlichen Urteile, das in der qualitativen Kategorie der Limitation bzw. der Kontinuität seinen Ursprung hat. Der Rechtsgrund der Limitation erfüllt nun eine doppelte Aufgabe: Er führt

alle Quantität auf die Qualität zurück und schafft auf diese Weise unmittelbare Einheit zwischen der Einheit der Apperzeption als dem obersten Gesetze des Denkens einerseits und den konstitutiven Größenbegriffen der mathematischen Naturwissenschaft andererseits. Die Natur erweist sich somit lückenlos als ein Erzeugnis des Denkens. Würde das Gesetz der Kontinuität nicht zu Recht bestehen, so wäre es kaum möglich, die Vielheit der Quantität mit der Einheit der Apperzeption als dem obersten Gesetze des Denkens in Einklang zu bringen.

Hier aber könnte man fragen: Ist denn die Einheit des Denkens das Ziel der transzendentalen Methodik? Ist die Aufgabe dieser Denkrichtung nicht vielmehr völlig gelöst, wenn sie die Rechtsgründe der Wissenschaft bloßlegt, ohne Rücksicht auf die Einheit dieser Rechtsgründe? Daß jedoch eine derartige Ansicht im Hinblick auf den Systematiker Kant, der schon nach der Vorrede zur ersten Auflage der K. d. r. V. die Vernunft als das systematische geordnete Inventarium aller reinen Begriffe ansieht, völlig undiskutabel ist, braucht nicht weiter betont zu werden. Ebendeshalb kann die Aufgabe der Transzendentalphilosophie nur dann als erledigt gelten, wenn es gelingt, das oberste Gesetz dieses Systems in einer Synthesis a priori derartig zu verankern, daß es aus dieser Synthesis als der Idee der Transzendentalphilosophie, organisch gegliedert, restlos hervorgeht. Steht dies aber fest, so kann die transzendentale Methode nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zwecke apriorischer Einheitsbildung sein. Wo also diese Methode nicht zureichend ist, da muß sie unbedingt durch freie Konstruktion hypothetisch ergänzt werden, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Daher genügt es für die apriorische Sicherstellung der Kontinuität keineswegs, daß sie sich auf das Faktum der Infinitesimalrechnung beruft, wie sich solche in der Konstituierung der mathematisch-physikalischen Wissenschaft wirksam erweist; denn das Faktum dieser Wissenschaft liegt nicht abgeschlossen vor und darf niemals abgeschlossen werden. Vielmehr muß hier die Definition das Faktum ergänzen, wie umgekehrt wieder die Definition an dem Faktum ihre Bewährung findet. So herrscht zwischen dem definitorischen Entwurf und dem Faktum ein reziprokes Verhältnis mit der Maßgabe, daß der Definition unbedingt das Prioritätsrecht zugebilligt werden muß. Daher sagt Kant (50): „Die Transzendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien entwerfen soll. . . Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft.“ Mithin ist der Entwurf das apriorische Moment der Kritik, ohne welches die Kritik gar nicht beginnen kann. Ergibt sich nun aus dem Systemgedanken der Transzendentalphilosophie die For-

derung einer unendlichen Synthesis, so ist die auf dieser Forderung fußende Definition der Einheit als Urantizipation keineswegs eine Abirrung von der transzendentalen Methode, sondern eine mit ihrem Wesen apriorisch verbundene Relation, die mit Fug und Recht dem transzendentalen Faktum an logischer Geltung nicht nur gleichwertig, sondern sogar noch weit überlegen ist.

Damit ist auch die Frage gelöst, welcher Zahl- und Zeitbegriff dem Schema-Subjekt adäquat sei. Es ist die Einheit an sich, losgelöst von aller Rücksicht auf die unendlich vielen Mehrheitsgebilde, in die sich die Einheit mittels der Schema-Zahl differenziert, sofern jetzt dank der im Schema-Begriff geforderten Korrelation ebensoviele Einheiten wie Mehrheiten entstehen. Kann aber die so gefaßte Einheit an sich noch als Zeitgebilde deklariert werden, nachdem doch die Zeit in der Erzeugung von Mehrheitssynthesen ihr funktionales Wesen restlos erschöpft? Wie läßt sich dann eine Einheit ohne korrelate Beziehung zur Mehrheit zum Zeitbegriffe stempeln? Und ferner: Soll nicht das Wesen jener Einheit an sich gerade darin bestehen, daß sie als jenseits der Zeit verharrend diese selbst erst begründen muß? Andererseits muß man fragen: Mit welchem Rechte heißt dann der Scheitelpunkt alles Denkens Einheit? Wo Einheit herrscht, da muß auch ein Betätigungsfeld zur Einheit gegeben sein, und dieses Betätigungsfeld kann nur die Mehrheit bilden. Also müßte doch wieder die Mehrheit ebenso ursprünglich sein wie die Einheit? Wo bleibt aber dann die Einheit an sich als die Hypothesis der Mehrheit? Hier gibt es nur eine Lösung: Wie man die funktionale Einheit von der definitorischen scheidet, so muß auch die mathematische Mehrheit eine andere als die definitorische sein. Man muß die These wagen, daß es neben der Einheit an sich auch eine Mehrheit an sich gibt. Und dennoch darf nicht von Dualismus gesprochen werden, weil eben weder die Mehrheit an sich noch die Einheit an sich gegeben sind, sondern sich dank einer Urfunktion des Denkens gegenseitig selbst erzeugen. Und diese Urfunktion, die nach ihrer methodischen Struktur aufs Haar mit jener Funktion übereinstimmt, die in der mathematischen Kontinuität zwischen Einheit und Mehrheit waltet, charakterisiert sich ebenso als Urantizipation, wie die mathematische Funktion als Antizipation schlechthin. Sie heißt nicht Einheit, weil sie Einheit *ist*, sondern weil sie Einheit *schafft*, und zwar jene Einheit, welche in der Mehrheitssynthese der Zeit hervortritt. So erzeugt die definitorisch entworfene Ur-Zeit die Zeit.

Wir wenden uns nunmehr der Frage zu, welche Art von Zeitbegriff repräsentiert das Schema-Objekt, der Raum? Halten wir uns für die Beantwortung dieser Frage an die Tatsache, daß sowohl in dem

Schema-Organ, als auch in dem Schema-Subjekt durch die Funktion der Zeit die Kategorien der Quantität in solche der Qualität verwandelt werden, so muß es auffallen, daß bisher von der quantitativen Kategorie der Allheit und ihrem qualitativen Analogon noch nicht die Rede war. Einheit und Vielheit wurden auf Realität und Limitation zurückgeführt, und zwar so, daß für die absolute Einheit der Urantizipation ausschließlich die Realität als Ursprung in Frage kam, während für die funktionale Einheit in ihrer korrelativen Beziehung zur Mehrheit die Limitation die Realität vertrat. Wie verhält es sich aber mit der Allheit? Welcher Qualitätsbegriff steht uns hier als logisches Prius zur Verfügung? Und inwiefern würde auch hier der Zeitbegriff als eine bestimmte Art der Antizipation vermittelnd wirken? Sollte vielleicht jetzt die Negation eingreifen müssen, der bisher noch keine Quantitätskategorie an die Seite gestellt werden konnte? Indessen darf man nicht übersehen, daß auch die Negation schon Verwendung fand, sofern die in dem Schema-Organ erzeugte Mehrheit dank der Negation ihres Absolutheitscharakters entkleidet wird und durch ihre hieraus fließende Korrelation zur Einheit funktionale Bedeutung erhält. Damit ist aber die Reihe der Qualitätskategorien erschöpft und sonach jedwede Aussicht auf eine Zurückführung der quantitativen Allheit in eine entsprechende Kategorie der Qualität entfallen. Und dennoch muß Kant an eine solche Transformation der Allheit ins Qualitative gedacht haben, wenn der Schematismus seiner wahren Bedeutung gerecht werden sollte, derzufolge ja alle intensiven und extensiven Größen restlos durch Vermittelung der Kontinuität auf die Kategorie der Realität als ihr eigenstes Ziel lossteuern sollen. Und ebenso steht fest, daß erst für die homogene Ableitung des Raumes aus der Einheit der Kategorien mittels der Zeit das ganze Problem des Schematismus aktuell wurde.

Bevor jedoch diese ganze Frage nach der qualitativen Äquivalenz der Allheit bzw. des Raumes geprüft wird, muß erst genau untersucht werden, in welchem rein quantitativen Verhältnis die Allheit zur Mehrheit und zur Einheit steht. Bekanntlich hat schon Kant behauptet (101), „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt“, so daß die Allheit (Totalität) nichts anderes als die Einheit der Vielheit, die Limitation nichts anderes als die Realität der Negation wäre. Sollte da nicht für die Allheit auf diese Weise das qualitative Analogon zu ermitteln sein, daß sie als „Einheit der Vielheit“ auf die Limitation als die Realität der Negation zurückzuführen wäre? Es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß Kant mit jener Bemerkung dem wahren Sachverhalt nicht gerecht wird. Faßt man den Begriff der Einheit synthetisch und

funktional, so steht er zu dem Begriffe der Vielheit in korrelativer Abhängigkeit, und es ist dann ganz und gar nicht einzusehen, wie plötzlich die Einheit zur Allheit avancieren sollte. Wird jedoch der Begriff der Einheit rein definitorisch genommen, so vertritt er zweifellos die Allheit, aber nicht dank seiner Beziehung zur Vielheit, sondern dank seiner Abkehr von diesem Begriffe. Richtig ist, daß als Limitation die Realität der Negation in Frage kommt, sofern man in dem Un-Endlichen, der intensiven Größe, die Grundlegung der wahren Realität zu erblicken hat. Aber gerade in dieser Bedeutung besagt die Limitation das qualitative Analogon zur funktionalen Einheit als der Grundlegung der Vielheit, aber nicht zur Allheit als der Totalität aller Vielheiten. Nun könnte sich freilich die Vielheit ins Unendliche hinein erweitern, und die Einheit zu dieser Vielheit würde dann in der Tat die Allheit anzeigen. Indessen würde es sich bei einer solchen Einheit der unendlichen Vielheit nur um eine dynamische Allheit handeln, sofern es hierbei nur auf das letzte Vielheitsglied ankommt, in dem die unendliche Summe aller Vielheiten ihren Abschluß findet. Bei dem Begriff der Allheitstotalität ruht aber der Nachdruck keineswegs auf dem letzten Gliede als dem dynamischen Endeffekt, sondern auf dem Zusammenschluß aller Vielheitsglieder als statischer Besonderheiten, für den Kant in seinen Prolegomena (54) den Ausdruck: „Das Ganze" neben dem der „Allheit" wählt. Dieses „Ganze" auf der transzendentalen Tafel entspricht dem „Einzelnen" auf der logischen Tafel, womit zweifellos das Endglied der unendlichen Vielheitsreihe seinen dynamischen Charakter mit einem statischen vertauscht hat. Wie wenig übrigens die Allheit als Einheit der Vielheit angesprochen werden darf, hebt Kant selbst in seinen Prologomena (52[1]) ausdrücklich hervor: „Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urteilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen: ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben" *).

Kann also die Bemerkung Kants über das Hervorgehen der dritten Kategorie aus einer Verbindung der beiden ersten Kategorien derselben Klasse zu keiner Lösung der Frage führen, welche Kategorie der qualitativen Klasse der quantitativen Kategorie der Allheit korrespondieren kann, so müssen wir auf andere Mittel und Wege bedacht sein, um der Allheit mittels einer Zeitform den Zugang zur Qualität und damit auch zur Einheit der Apperzeption zu erschließen. Wäre aber dann, selbst wenn dies gelänge, auch der Raum in die qualitative Sphäre des kategorialen Bewußtseins gehoben? Wie gestalten sich die Beziehungen zwischen Allheit und Raum? Es sind besonders zwei Definitionen des

*) Vgl. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 58 Anm.

Raumes, die uns Kant für die Beantwortung dieser Frage zur Verfügung stellt. Die eine findet sich in der transzendentalen Ästhetik (59) und lautet: „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich)." Hier haben wir also die gleiche Definition, die wir aus dem Begriff der Allheit erschlossen: Im Gegensatze zu dem dynamischen Endeffekte des letzten Gliedes einer unendlichen Vielheitsreihe, in welcher jedes folgende Glied als ein Erfolg des vorhergehenden dieses selbst zum Verschwinden bringt, fordert das Endglied der Allheit die völlige Anwesenheit aller zum Endgliede aufsteigenden Einzelteile, weil nur durch eine solche Gleichzeitigkeit und Anwesenheit aller Glieder der Begriff der Totalität als eines Ganzen, d. h. einer bestimmten Einheit zur Geltung gelangt. Diese Auffassung der Allheit entspricht auch der Definition, die Kant von dem Begriff des Ganzen, den er ja in den Prolegomena der Allheit gleichsetzt, in der Kritik der reinen Vernunft (102) gibt: „Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines als Wirkung dem andern als Ursache seines Daseins untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet wird."

Die zweite Stelle, die für eine Übereinstimmung in der methodischen Struktur zwischen Raum und Allheit spricht, findet sich in der ersten Bearbeitung der Paralogismen der reinen Vernunft (649), wo der Raum als „die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins" definiert wird. Wo aber vom Beisammensein die Rede ist, da muß auch die Simultaneität der Glieder ohne weiteres als selbstverständlich angenommen werden.

Steht nun die wertlogische Gleichheit von Allheit und Raum außer Frage, so ist mit dem Zeitcharakter der Allheit auch der des Raumes sichergestellt. Wie aber läßt sich der Antizipationscharakter der Zeit mit der Simultaneität der Allheit und des Raumes in Einklang bringen? Man könnte vielleicht die drei Arten der Zeit, das Voreinander, das Nacheinander und die Gleichzeitigkeit auf die Zahlbegriffe der Einheit, der Vielheit und der Allheit verteilen. Aber man muß sich fragen, was mit einer solchen Verteilung gewonnen wäre, wenn doch der Aprioricharakter der erwähnten Zahlbegriffe nur

durch deren gleichmäßige Teilnahme an der Antizipation verbürgt ist. Wie kann also auch die Simultaneität aus der Antizipation abgeleitet werden, auf daß der Raum als Repräsentant der Allheit ein Erzeugnis der Realität wird?

Nach den bisherigen Deduktionen galt die Zeit als Korrelat der Mehrheit. Die Frage darf daher in dem Sinne modifiziert werden, daß sie sich auf das Problem beschränkt: In welcher Beziehung steht die Allheit so zur Mehrheit, daß auch die Allheit als ein Typus der Mehrheit erscheint? Kant nennt in der zuerst erwähnten Definition die Allheit eine gegebene Unendlichkeit. Ist diese Begriffsbestimmung nicht ein absoluter Widerspruch? Kann eine Unendlichkeit gegeben sein? Wird da nicht aus der Unendlichkeit des Prozesses, der sich in der dauernden Beseitigung der unendlichen Spannung zwischen Einheit und Mehrheit kundgibt, eine Unendlichkeit des Seins, der empirischen Wirklichkeit? Wird damit nicht die Kontinuität in Identität verwandelt? Rein spekulativ metaphysisch gesehen, stehen wir hier in der Tat vor einer logischen Anomalie; transzendental aber ist der Begriff der „gegebenen Unendlichkeit" eine denknotwendige Hypothesis, wenn wir das Apriori der Integralrechnung, die ja das Korrelat der Differentialrechnung bildet, rational erfassen wollen. Die mathematisch gesicherte Tatsache, daß die kleinste empirische Größe die Summe unendlich vieler intensiver Größenrelationen darstellt, zeigt klar und deutlich, daß mit dem Zusammenschluß unendlich vieler unendlicher Teile der Begriff der gegebenen Unendlichkeit nicht außerhalb des Rahmens der Transzendentalphilosophie fällt.

Allein mit dem Hinweise auf diese mathematische Erkenntnis wäre wohl der Begriff einer logischen Anomalie aus dem Kalkul der gegebenen Unendlichkeit beseitigt, aber noch lange nicht sein Antizipationscharakter erwiesen. Und gerade darauf kommt es an, wenn auch die Allheit und mit ihr der Raum durch Vermittelung der Schemaantizipation der Zeit aus der Urantizipation der Realität deduziert werden soll. Indessen bietet auch dieser Nachweis keinerlei Schwierigkeiten. Wir wissen, daß die in dem Integral der unendlich vielen Intensitätsgrößen sich enthüllende extensive Größe noch lange keinen Grenz- und Abschlußbegriff involviert, daß vielmehr auch hier wieder ein Pluralisierungsprozeß einsetzt, der erst im Unendlichen des Unendlichen sein Ziel erreicht. So ist also der Begriff der gegebenen Unendlichkeit, absolut genommen, eine Kontradiktion, aber als Hypothesis, d. h. proleptisch-antizipatorisch gefaßt, bildet er die Grundlegung neuer Setzungen und neuer Antizipationen — ganz konform dem Charakter jener Antizipation, wie sie funktional im Schema, definitorisch in der Realität ihre paradigmatische Gestalt gefunden hat.

Damit ist aber auch die Allheit und ebenso der Raum auf die Zeit der Realität durch die Zeit des Schemas zurückgeführt, und es spricht nichts dagegen, auch das Schema-Objekt in ein homogenes Verhältnis zum Schema-Subjekt und damit zum Schema überhaupt zu setzen. Jetzt erst ist der Beweis dafür erbracht, daß auch die Simultaneität als Antizipation in den Begriff der Zeit reduzierbar ist, und dadurch erst kann die These als verifiziert betrachtet werden, daß zwischen Kategorie und Anschauung die logische Scheidewand gefallen ist. Damit hat freilich Kant seine ganze transzendentale Ästhetik einer radikalen Revision unterzogen: Das Denken erzeugt die Anschauung, der deshalb der gleiche Spontaneitätscharakter zuzubilligen ist wie dem Denken selbst. Wenn aber trotzdem noch der Sinnlichkeit Rezeptivität zugesprochen wird, so kann sich dies nur auf jene Rangordnung beziehen, in welche die Sinnlichkeit vom Standpunkte der systematischen Idee, nicht aber von dem der logischen Valenz aus einzugliedern ist. Gerade vom Gesichtspunkte dieser Wertung aus sind Denken und Sinnlichkeit einander korrelat, während die Sinnlichkeit, systematisch und psychologisch betrachtet, ein Aposteriori gegenüber dem Denken darstellt, sofern stets das rein definitorische „Entwerfen" allen funktionalen Erwägungen voraufgehen muß. Daß freilich mit Rücksicht auf den Prioritätscharakter der definitorisch erfaßten Urantizipation der ganze Aufriß der Kategorien von dem Prinzip einer sukzessiv fallenden Valenz getragen wird, haben wir bereits früher festgestellt. Der mit dieser Tatsache scheinbar im Widerspruch stehende Korrelationscharakter, der alle Einzelkategorien ein und derselben Klasse zu einer synthetischen Einheit verknüpft, läßt sich aber trotzdem aufrecht erhalten, sobald man bedenkt, daß wahrhafte Korrelativität noch lange nicht mit absoluter Reziprozität auf der Grundlage der Identität einerlei ist, und daß gerade auf der unendlichen Differenz zwischen beiden Begriffen der Prozeßgehalt des Denkens beruht.

Wie stellt sich nun das Fazit unserer Erörterung zu dem Idealbegriffe? Erweist sich in der Tat der Schematismus als jenes Mittel der logischen Verankerung, deren wir zur Begründung und Sicherstellung der methodologischen Funktion des Ideals bedurften? Kann das Ideal jetzt wirklich auch in der Logik als denknotwendiges Postulat gelten? Um hierüber Klarheit zu gewinnen, müssen wir nochmals die Funktionen des Ideals auf ethischem Gebiete beleuchten. Diese Funktionen gliederten sich in eine praktisch und in eine theoretisch realisierende. Die praktisch realisierende enthielt die Aufgabe, die Idee der Autonomie in die empirische Wirklichkeit, deren wichtigstes Konstituens der Raum ist, hinüberzuführen. Die theoretisch realisierende

sollte darin bestehen, die Idee des ethischen Bewußtseins so weit zu differenzieren, bis auch die letzte Erscheinung des geschichtlich soziologischen Alltagslebens als Inkarnation der Ethik gelten darf. Die praktische Realisation fand ihre methodische Voraussetzung in dem Begriffe der Antizipation, die theoretische in dem neutralen Begriffe der Gemeinschaft. Beide Begriffe lassen sich jedoch auf den Generalnenner der Zeit reduzieren: Die Antizipation als Grundform der Zeit überhaupt, die Gemeinschaft aber als die ewige Aufgabe des Zusammenschlusses, der relativen Mehrheit, die gleichfalls in der Zeit, d. h. in der Unendlichkeit, ihr Ziel erreicht. Da ferner der Begriff der Mehrheit auch zu den konstitutiven Bestandteilen der Ethik gehört, so erfüllt das Ideal in der Ausübung seiner theoretischen Realisation die gleichen Aufgaben, die das Kennzeichen des konstituierenden Bewußtseins bilden. Daher kann man vom theoretisch realisierenden Bewußtsein sagen: Es realisiert, indem es konstituiert, und es konstituiert, indem es realisiert.

Ist dies aber nicht die gleiche Funktion, die nach der Lehre des Schematismus die Antizipation neutraler Mehrheit (x) zu erfüllen hat, damit die harmonische Verknüpfung zwischen der Idee des logischen Bewußtseins, der Einheit der Apperzeption und der unendlichen Vielheit des Beisammen, d. h. des Raumes, ermöglicht wird? Wird damit nicht auch auf dem Gebiete der Logik der Zeit eine doppelte Funktion zugesprochen, eine konstituierende und eine realisierende? Gilt nicht auch von der Zeit als dem Korrelat der Mehrheitssynthese der Satz: Sie konstituiert, indem sie realisiert, und sie realisiert, indem sie konstituiert? Da ferner selbst die Kategorie der Realität als Ur-Zeit, d. h. als Ur-Antizipation definiert wird, so muß zweifellos die logische Valenz der Zeit die aller anderen Kategorien völlig in den Schatten stellen, so daß man unbedingt den Schematismus als den sprechenden Beweis für die logische Übervalenz der Zeit anzusehen hat. Will man aber aus eben diesem Grunde im Sinne Cohens den Schematismus als methodisch verfehlt bezeichnen, weil er der Zeit eine logische Geltung verleiht, die mit einer systematisch abgestuften Verteilung der logischen Valenz auf die einzelnen Klassen und Kategorien des Denkens im Widerspruch steht, so darf man nie vergessen, daß gerade die Cohensche Logik trotz aller Ausschaltung des Schematismus einer gleichen Überwertung der Zeit verfällt, die im Wesen des Schematismus begründet ist. Man braucht sich für die Richtigkeit dieser Thesen nur an folgende Sätze der Logik zu halten (165): „Die absoluten Einheiten des Unendlichkleinen lassen keine Kluft und keinen Sprung und keinen Abstand bestehen; Kontinuität durchwaltet in ihnen das Seiende; welches kraft dieser Kontinuität

die vielgeahnte Identität mit dem Denken eingeht. Freilich handelt es sich dabei nicht mehr um Zuordnungen, als eigentliches Ziel; sondern um stetige Neuerzeugung des Ursprungs; aber das Unendlichkleine wird in der Rechnung mit den endlichen Zahlen verbunden; und nur in dieser Verbindung hat es Sinn und Bedeutung." Ferner (167): „Die Zahl fängt zwar in dem Unendlichkleinen an; aber dieses selbst kann mit sich nichts anfangen, wenn es nicht mit der Mehrheit verbunden wird. In Rücksicht auf die endliche Zahl ist die Realitätszahl erzeugt worden. . . Pythagoras hat recht behalten: die Zahl erzeugt den Inhalt. Sie darf das Sein bedeuten. Aber dieses Sein, dieser Inhalt ist in der Antizipation der Zeit geboren; und die Mehrheit in der Sonderung der Gegensätze hält ihn zusammen."

Ergibt sich nicht aus diesen Sätzen, daß die Antizipation der Mehrheit als Ziel und Zweck der Realität einen Primat gegenüber dem Unendlichkleinen und seiner es erzeugenden Kategorie bedeutet? Nun kann man freilich dagegen einwenden, daß nur vom Standpunkte einer systematischen, nicht aber einer konstitutiv logischen Betrachtung aus eine derartige Würdigung der Antizipation berechtigt ist. Wäre dies nicht der Fall, so müßte ja gerade das empirisch Einzelne als Sinn und Zweck des logischen Aufbaus den Primat der Realität darstellen. Daß aber auch im konstitutiv logischen Sinne von einem Primatcharakter der Mehrheitsantizipation gesprochen werden muß, geht schon aus der Tatsache hervor, nach welcher für Cohen auch funktional das Unendlichkleine nur als Synthese, als Einheit der Mehrheit zu denken ist, denn „die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis" (ibid.). Soll nun der Begriff der Erzeugung keinen metaphysisch ontologischen, sondern einen transzendental kritischen Sinn haben, so kann dieser ausschließlich nur in der Platonischen σύνθεσις εἰς ἕν bestehen: Jenseits der Synthesis ist das absolute Nichts bzw. das nur definitorisch zu erfassende Absolute. Deshalb sagt Cohen: „In der Erzeugung selbst, welche die Mehrheit vollzieht, entfaltet sich der erste Ansatz des Inhalts, nachdem der Ursprung ihn erzeugt hat." Dieser Satz spricht allerdings von einer doppelten Erzeugung, einer solchen des Ursprungs und einer solchen der Mehrheit. In der Mehrheitserzeugung „entfaltet sich" die Ursprungserzeugung zum ersten „Ansatz des Inhalts". Sieht aber diese Bemerkung nicht doch so aus, als ob der Erzeugungscharakter der Mehrheits-Antizipation recht zweifelhafter Natur sei? Ist dann nicht doch die Ursprungserzeugung für das Erzeugnis jener Mehrheit in ihrer Totalität verantwortlich, für die eigentlich gerade die Mehrheits-Erzeugung ihre Kräfte ins Spiel zu setzen hätte? Klingt dieser Satz nicht so, als ob die Mehrheit nur eine analytische, aber keine synthetische Funktion zu erfüllen hätte? Man könnte freilich

sagen, daß gerade in dieser unendlichen Analyse der unendlichen Ursprungsrealität das Schöpferisch-Erzeugende zu seinem Rechte käme. Aber was für ein neuer Begriff wird denn mit dieser unendlichen Analyse erreicht? Bedeutet er im Grunde etwas anderes als eine Wiederholung jener Unendlichkeitsschöpfung, die schon in der Ursprungserzeugung zur Geltung kam? Wo aber bleibt dann die schöpferische Leistung der kategorialen Urteile, kraft deren der Weg von der Realität zum Einzelgegenstande in stufenweisem Fortschritte zurückgelegt werden soll? Lesen wir nicht bei Cohen selbst (161) die Worte: „Je weiter die Antizipation rückt, die hier nur in dem Vorwärtsrücken der Stelle sich vollzieht, desto höher steigt der Wert der Zahl"? Hier gibt es nur eine Möglichkeit der Interpretation: Das Ursprungserzeugnis der Realität, das Cohen als „absolute Einheit" (158) bezeichnet, kann nur definitorisch als Erzeugnis gelten, nicht aber funktional. Aber auch diese definitorisch konzipierte Einheit darf niemals als ein identisches Etwas auf übersinnlichem Grunde, losgelöst von aller Mehrheit, wie Cohen meint, gedacht werden. Denn was wäre ein derartig fiktives Gebilde anders als ein ontologisches Substrat mit spiritualistischem Vorzeichen? Sondern diese definitorische Einheit muß ebenso die Mehrheit vertreten wie die Einheit. Ihre Absolutheit kann nur in ihrem thematischen Charakter liegen, kraft dessen sie nicht die Einheit an sich und nicht die Mehrheit an sich zum Ursprunge des Denkens erhebt, sondern die Einheit in der Mehrheit und die Mehrheit in der Einheit. Jetzt kann dieses Ursprungserzeugnis nicht mehr störend auf den Ursprung des Mehrheitserzeugnisses einwirken; denn zwischen beiden Arten der Erzeugung waltet der gleiche Unterschied, der die Definition von der Funktion scheidet. Damit aber liegt transzendental der Ursprung des Inhalts in der Antizipation selbst, die sich für die Mehrheit die Einheit und für die Einheit die Mehrheit selbst erzeugt: Die Synthese geht den Objekten der Synthese antizipierend vorauf. Treffend schildert Cohen diesen Sachverhalt bei der Darstellung des Additionsproblems (161): Wir haben das Theorem der Kommutativität: $a + b = b + a$. Hier geht weder a dem b, noch b dem a vorauf. Sondern beide sind koinzident. Was für beide Zahlwerte als Ursprung gilt, das ist das Plus an sich, d. h. die Antizipation. — Weshalb aber sollte nicht funktional die gleiche Problemlage für $dx + dx'$ maßgebend sein? Sollte nicht auch hier die Antizipation als solche das absolute Apriori beider Zahlen bilden? Wenn ferner für Cohen das Wesen der Realität, wie sie im Unendlichkleinen zum Ausdruck kommt, in der Erhaltung der Sonderung für die Einigung und der Einigung für die Sonderung liegt, so haben wir hier die gleiche Problematik, die in der Antizipation der Mehrheitssynthese zutage

tritt. Auch hier ist die logische Äquivalenz beider Begriffe gefordert, wenn sich die Pluserzeugung, die Addition als Antizipation, ins Werk setzen soll.

Es fehlt übrigens nicht an Stellen, in welchen Cohen das Unendlichkleine direkt als Beispiel des Ursprungs bezeichnet, woraus hervorgeht, daß in dem Unendlichkleinen Einheit und Mehrheit in korrelativer Einheit vorhanden sind, weil sie den Erfolg der Antizipation bedeuten. Hierher gehört besonders folgende Bemerkung (136): „Wie das Unendlichkleine, als ein Begriff der Mathematik, zuvörderst der Qualität des Denkens, dem Denkgesetze gerecht werden muß, so muß es an seinem Teile, nämlich als Ursprungsbegriff der Quantität, das Prinzip des Ursprungs bewähren." Wenn das Unendliche aber dem Prinzip des Ursprungs gerecht werden muß, so hat es eben, wie wir schon zeigten, eine Einheit nur im Bunde mit der Mehrheit zu vertreten. Cohen fährt indessen fort: „Dies ist aber nicht seine eigentümliche Leistung. Hierin vielmehr ist das Unendlichkleine nur ein Beispiel des Urteils des Ursprungs." Wenn es aber nicht als Beispiel des Ursprungs figurieren soll, welche eigentliche Aufgabe hat es dann zu erfüllen? Offenbar eine solche, die den Ursprung selbst — nicht illustriert, sondern begründet. Also wäre das Unendlichkleine der Ursprung, oder, um Kantischer Terminologie Rechnung zu tragen, die Idee, d. h. das Urbild, des Ursprungs. Auf welche Weise erfüllt aber das Unendlichkleine diese Aufgabe? Cohen erwidert (136): Durch Preisgabe der Korrelativität zur Mehrheit: „Die Realität ist daher nicht schlechthin eine korrelative Voraussetzung; sondern sie ist das selbständige Mittel, das Seiende als solches zu bestimmen." Man sieht, Cohen wagt doch nicht, die Brücke zu der Mehrheit völlig abzubrechen, denn die Realität ist ihm nur schlechthin keine korrelative Voraussetzung. Weshalb aber diese schwankende, unentschiedene Stellung? Zweifellos nur deshalb, weil Cohen eine Vermischung der Realität mit der Kontinuität fürchtet. Weshalb aber gibt er dann die Korrelativität nicht völlig preis? Weil er sich offenbar darüber im klaren ist, daß mit der gänzlichen Ausschaltung der Korrelativität das Unendlichkleine zu einem metaphysischen Dinge herabsinkt. Also wäre doch in der Korrelativität die Realität zu erblicken — ein Standpunkt, den Cohen bekanntlich noch in seiner Schrift „Das Prinzip der Infinitesimalmethode", S. 32, einnimmt: Die kontinuierliche Einheit muß als Ursprung gedacht werden. Welche Berechtigung aber hätte dann die Kategorie der Realität? Hier bleibt eben nur der eine Ausweg übrig, daß in der absoluten Einheit des Unendlichkleinen die absolute Geltung des Antizipationsprinzips nur thematisch ausgesprochen werden soll, ohne Rücksicht auf das transzendentale Faktum der mathe-

matischen Wissenschaft, das ja doch niemals einwandfreie Aprioritäten liefern kann. Sonach ist das Unendlichkleine der Realität frei von aller Beziehung auf eine funktionale, mathematische M e h r h e i t, aber niemals frei von einer h y p o t h e t i s c h entworfenen als dem Korrelat der hypothetisch entworfenen E i n h e i t. Diese Urkorrelation, die ebensogut als Urkontinuität wie auch als Urantizipation bezeichnet werden kann, bildet auf diese Weise die Ureinheit des Denkens als den definitorischen Ursprung des funktionalen Wissenschaftsursprungs. Nur auf diese Weise liefert der Ursprung jenes Erzeugnis, in dessen Entfaltung zum Inhalte die Mehrheitserzeugung sich realisiert.

Ob Cohen eine derartige Auffassung vorschwebte, mag bezweifelt werden. Daß sie jedoch in der inneren Dialektik seines Systems begründet ist, kann nach der Grundrichtung seines Systems als ausgemacht gelten, — wenn nicht die ganze Disposition seiner Logik erschüttert werden soll. Eine völlige Klarstellung dieses Problems wird erst später im Zusammenhange mit dem Raumprobleme erfolgen. So viel darf aber schon jetzt vorweggenommen werden, daß auch im Sinne Cohens der Raum als Antizipation gewürdigt werden muß, obgleich Cohen ausdrücklich die Verschiedenheit des Raumes als des Beisammen von der Zeit als der Antizipation schlechthin bis zur kategorialen Unausgleichbarkeit durchführen will. Schon die eine Erwägung zwingt zu einer Entgegnung. Cohen schreibt (195): „D a s B e i s a m m e n v o l l z i e h t d i e E r h a l t u n g. Und gerade in der unendlichen Allheit vermag sich diese Erhaltung des Beisammen zu vollführen. Wie in unendlicher Summation werden die unendlichen Elemente in das All des Raumes vereinigt.“ Unwillkürlich muß man hier vom Standpunkte der Cohenschen Ursprungslogik aus die Frage stellen: Gibt es denn eine Erhaltung ohne Bewegung? Muß sich nicht nach dem Ursprungsgesetz der Antizipation jede Kategorie als Denkgebilde dadurch legitimieren, daß sie dieser Korrelation zwischen Bewegung und Erhaltung Rechnung trägt? Fordert nicht die Reflexion auf die n-dimensionalen Räume der M e t a g e o m e t r i e, die Allheit des Raumes in Mehrheitsgebilde der Antizipation zu relativieren? Und läßt sich nicht andererseits jedes Zeitgebilde der Mehrheit als die unendliche Summation unendlicher Elemente deklarieren? Gewiß wird damit die prinzipielle Verschiedenheit zwischen Raum und Zeit nicht beseitigt. Aber es muß fraglich bleiben, ob sie überhaupt mit Hilfe der ineinander greifenden Zahl-Zeitformen abzuleiten und aufrechtzuerhalten ist. Jedenfalls müßte dann der Raum an seinem Teile der A n t i z i p a t i o n Rechnung tragen, da die Zahl als solche nur in der Z e i t ihre konstitutive Begründung gewinnt.

Darf nun abschließend die Behauptung als erwiesen gelten, daß

7*

der Idealbegriff als Vermittelungsinstanz zwischen Idee und Wirklichkeit auch für die Logik in Frage kommt? Soweit es sich um die theoretische Realisation handelt, kann darüber kaum noch gestritten werden. Wie verhält es sich aber mit der praktischen Realisation? Man könnte sagen, daß diese Frage gegenstandslos sei, weil für die Logik als die Logik des Seins, der Natur, im Gegensatze zur Ethik, als der Logik des Sollens, des Willens, das Problem der praktischen Realisation nicht vorhanden ist. Soweit es sich um die Logik der mathematischen Naturwissenschaft handelt, mag dieser Einwand vorläufig als berechtigt gelten, obgleich, wie wir sahen, Kant wiederholt das Denken als Handlung bezeichnet. Gilt dies aber auch für die Teleologie? Diese Frage muß verneint werden, da ja auch die Ethik in das Gebiet der Teleologie gehört. Wenn ferner die ethische Teleologie nicht nur in thesi, sondern auch in praxi den Primat der Kausalitätslogik bildet, so wird zweifellos auch in der theoretischen Realisation auf logischem Gebiete der theoretischen und praktischen Realisation auf ethischem Gebiete vorgearbeitet, und es spricht dann nichts dagegen, in dem Instrument der Realisation, mag es das Ideal, oder das Schöne, oder das Schema sein, einen Begriff zu erblicken, der zur Idee überhaupt als dem obersten Begriffe des Denkens in einem korrelaten Verhältnis steht.

III. Die empirische Einzelheit und das transzendentale Ideal.

Die bisherigen Erörterungen haben gezeigt, daß keineswegs die wertlogische Symmetrie der einzelnen Kategorien durchbrochen wird, wenn für den Aufbau des Idealbegriffs der Zeit noch Aufgaben übertragen werden, die außerhalb ihrer logischen Grundsphäre zu liegen scheinen. Gerade die Analyse des Zeitbegriffs führte zu dem Ergebnis, daß die Zeit an logischer Valenz nicht nur dem Raume, sondern auch der Kategorie der Kategorien, der Realität, überlegen ist. So konnte in gewissem Sinne, d. h. rein definitorisch, die Zeit selbst als die Realität schlechthin angesprochen werden. Weshalb sollte ihr bei dieser Sachlage nicht auch die logische Rechtfertigung und Begründung des Ideals zugemutet werden dürfen? Um so mehr fühlt man sich hierzu versucht, als ja das Wesen des Idealbegriffs die gleiche logische Struktur vertritt, die in der Kontinuität zur Geltung gelangt: Hier wie dort spielt die Ewigkeit der Antizipation in der Ablehnung aller Ansprüche auf absolute Souveränität der Gegenwartsgebilde die Rolle des Vermittlers zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Sein und Werden.

Indessen ist mit dem Gegensatzpaare von Sein und Werden die Weite des Erkenntnisprozesses noch längst nicht durchschritten. Neben dem Sein der Idee, das als die Hypothesis des Werdens gilt, gibt es auch ein Sein der Empfindung, ein Sein der Wirklichkeit, des Daseins, dem gegenüber wieder das Sein des Werdens zur Hypothesis wird. Kann auch zwischen diesem Gegensatzpaare das Ideal vermitteln? Wird es gelingen, auch diese Art des Seins in den Bereich der Idee, die als letzte und höchste Aufgabe ein Sein des Sollens involviert, emporzuheben? Denn daß gerade diese Art der Vermittelung den wahren Schlußeffekt des Ideals bedeutet, geht schon daraus hervor, daß Kant scheinbar nur für die Überbrückung dieses Gegensatzes seine Zuflucht zum Idealbegriffe nimmt; zeigen doch alle Arten des Idealbegriffs, die Kant bespricht, das Bestreben, zwischen der Idee und dem Einzelnen als dem Sein der Empfindung einen Ausgleich zu schaffen. Wenn Kant

freilich auf logischem Gebiete, wo doch dieser Gegensatz zwischen Idee und Einzelheit ebenso heimisch ist wie auf ethischem und ästhetischem, von einer entsprechenden Verwertung des Idealbegriffs absieht, so liegt dies nicht etwa daran, daß Kant im Sinne *Rickertscher* Philosophie den Begriff des Einzelnen nur für die Geschichtswissenschaft reserviert, sondern daran, daß für Kant im Anschluß an *Winckelmann* der Idealbegriff stets aufs innigste mit den Fragen des *Sittlichen* zusammenhängt — eine Tatsache, auf die bereits Cohen in seinem Buche „Kants Begründung der Ästhetik" (264) hingewiesen hat. Da nun die mathematische Naturwissenschaft als die Erkenntnis des *Seins* von der Moral als der Erkenntnis des *Sollens* aufs schärfste geschieden ist, so konnte für Kant der Idealbegriff als grundlegende Erwägung innerhalb der Logik keine Verwendung finden. Daß freilich auch für die mathematische Naturwissenschaft der Sollcharakter nicht auszuschalten ist, geht schon daraus hervor, daß Kant selbst (K. r. V. 133) die Kategorien Begriffe nennt, „welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata) Gesetze a priori vorschreiben". Noch deutlicher erhellt dieser Sollcharakter der Logik aus der Forderung der „Reinheit", der sich selbst die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit trotz ihrer *Gegebenheit* unterwerfen müssen, wenn sie sich mit den Kategorien zu *Grundsätzen* als den einzig legitimen Denkmitteln vereinigen wollen. Rein aber bedeutet niemals etwas anderes als die restlose Erzeugung des Inhalts aus der Idee als der *Einheit des Denkens*. Ebendeshalb muß selbst die Gegebenheit der Anschauung aus der Einheit der Apperzeption als dem obersten Begriffe der Kategorien ableitbar sein, und es erscheint nur als etwas Selbstverständliches, wenn Kant in seinem Schematismusproblem auch für Zeit und Raum den methodischen Anschluß an die Reinheit des Denkens, d. h. an den Sollcharakter der Idee, sucht und findet. Wie daher die Idee in der *Kontinuität der Antizipation* ihre typische Form gewinnt, so werden jetzt auch Raum und Zeit in den Geltungsbereich dieser Grundformel einbezogen, ohne daß mit dieser gemeinschaftlichen Ursprungsbasis für Denken und Sinnlichkeit der Begriff der Gegebenheit zu eliminieren wäre. Nur muß sich dann seine Begründung in einer ganz anderen Weise vollziehen, als es bei Kant geschieht. Darauf wird später noch zurückzukommen sein. Gelingt aber die transzendentale Begründung der Gegebenheit, so ist der Schematismus keineswegs — wie Cohen meint (Logik d. r. E. 151) der Beweis für eine negative Kritik, die Kant, bewußt oder unbewußt, am eigenen System vollzieht, sondern geradezu eine Bestätigung für die Einheit der Disposition, die Kant in seiner Scheidung des reinen Denkens von der reinen Sinnlich-

keit in konsequenter Durchführung realisiert. Eine andere Frage ist es, ob ohne weiteres der Begriff des Einzelnen als ein repräsentatives Erzeugnis der reinen Sinnlichkeit anzusehen sei. Bevor wir uns also darüber schlüssig werden, inwiefern das Ideal oder das Schema zwischen Idee oder Kategorie einerseits und dem Einzelnen andererseits vermittelt, müssen wir untersuchen, in welcher Beziehung der Einzelheit-Begriff zur Sinnlichkeit steht.

Für die Beantwortung dieser Frage ist es unerläßlich, das Problem der Einzelheit mit dem der Einheit zu konfrontieren. Wir haben gesehen, daß der oberste Grundbegriff des idealistischen Denkens in der Einheit der Synthese seinen prägnanten Ausdruck findet. Alle Relationen, die ihren Ursprung im Denken gewinnen, müssen sich als Funktionen deklarieren. Die Funktion jedoch bekundet ihr Wesen in dem korrelativen Verhältnis zwischen zwei einander ausschließenden Begriffen, in deren ewiger Vereinigung das Denken als Denken des Ursprungs seinen Lauf erfüllt. Wo aber ewige Vereinigung waltet, da muß auch ewige Sonderung gefordert werden. Daher definiert sich das reine Denken als Vereinigung in der Sonderung, als Sonderung in der Vereinigung: Niemals darf eine Trennung beider Glieder in dem Sinne vonstatten gehen, daß aus ihrer simultanen Koinzidenz ein diskursives Nacheinander hervortritt. Aus eben diesem Grunde mußten wir auch die Absolutheit eines dx, sofern wir darunter seine Isolierung von x verstehen, als eine dogmatisierende Verirrung ablehnen. Die gleichen Erwägungen lassen auch alle jene Bestrebungen als verfehlt gelten, die etwa die Sonderung für die Zeit, den Raum für die Vereinigung reklamieren wollen. Es gibt keine selbstgenügsame Sonderung, es gibt keine selbstgenügsame Vereinigung, es gibt nur beides zugleich, eines in dem anderen und durch das andere, das ist die Einheit des Denkens als die Einheit des Seins. Diese Einheit ist als Realitäts-Einzelheit auch die Einzelheit schlechthin, sofern man darunter ihre absolute Unvergleichbarkeit und Unaustauschbarkeit versteht, weil sie selbst die Grundlage alles Vergleichens und Vertauschens bildet.

Neben dieser absoluten Einzelheit der Realitätszahl gibt es aber auch noch relative Einheiten, wie solche in der Mehrheitszahl der Schema-Zeit hervortreten. Diese relativen Einheiten können auch relative Mehrheitseinzelheiten genannt werden, sofern ihre konstituierende Einheitssynthese gleich der Mehrheitseinheit in dem Prinzipe der Variabilität ihren Ursprung hat. Der Gang dieser Einheitsbildung, die sich als Mehrheits-Einzelheit charakterisiert, ist folgender: Die auf dem Wege einer kontinuierlichen Antizipation entstehenden Realitätszahlen (dx) schließen sich durch eine ebenso

kontinuierlich wirkende Regression zu einer durch die Mehrheitszahl der Zeit bedingten Einheit (x) zusammen, um sich dann als Mehrheitsgebilde dem gleichen Antizipationsverfahren zu unterwerfen, dem sie selbst ihre Entstehung verdanken. Das Typische dieser Mehrheits-Einzelheit besteht also auch hier nicht in der selbstgenügsamen Isolierung eines nicht weiter zu reduzierenden Dinges, das etwa dem Aristotelischen τόδε τι zu vergleichen wäre, sondern in einer Synthese, einer prozessualen Relation.

Endlich gibt es noch eine dritte Einheit, die dadurch entsteht, daß die erwähnten Mehrheitssynthesen in ihrer unendlichen Fülle durch eine neue Funktion, die der Allheit, umschlossen werden, um auf diese Weise eine neue Einzelheit darzustellen. Freilich ist auch die so entstehende Allheits-Einzelheit keine absolute. Vielmehr wissen wir, daß auch hier eine ewige Antizipation kontinuierlich neue Relationen schafft, die sowohl in den höheren Ordnungen des Unendlichkleinen wie auch in den transfiniten Zahlen und den n-dimensionalen Raumgestalten ihre Faktizität erreichen. Hatten wir doch auch dem Raum als der Allheit der Mehrheits-Einheiten die Funktion zuerkannt, dem Begriffe der „gegebenen Unendlichkeit", wie er in den transfiniten Zahlen wissenschaftliche Bedeutung gewinnt, die logische Sanktion zu erteilen.

All diese Arten der Einzelheit können also niemals jene Einzelheit erreichen, die in dem Abschluß der Antizipation ihre spezifische Eigenart bekundet. So stark wirkt in ihnen allen die abschlußlose Antizipation, daß man fast versucht wäre, sie alle als gleichartig in ihrer logischen Konstitution zu betrachten. Denn in der Tat bedeutet das Unendlichkleine nach rückwärts ($-\infty$) den gleichen Wert an Unendlichkeitsfülle ($\infty^{\infty^{\infty}}$ oder $\omega^{\omega^{\omega}}$ usf.) wie das Unendlichgroße ($+\infty$) nach vorwärts, das seinerseits wiederum als Unendlichkleines gegenüber jenen Relationen erscheint, zu denen noch das Unendlichgroße gesteigert werden kann. Das gleiche gilt auch für die Mehrheitseinzelheit (x), die nach rückwärts als Unendlichgroßes ($\int dx = x$) einer unendlichen Verringerung, nach vorwärts als Unendlichkleines ($x^{x^{x}}$) einer unendlichen Erweiterung fähig ist. Wie gelangen wir aber zur Konstanten, ohne deren Verwendung die Natur ein ewiges Geheimnis bleibt, da die Ansetzung einer Differentialgleichung ohne Konstante unmöglich ist?

Man könnte vielleicht sagen, daß in dem Beisammen des Raumes ein Ausgleich zwischen der Antizipation der Realität und der Regression der Mehrheit stattfindet, so daß deshalb auch Cohen den Raum als die Hypothesis des Zugleich, der Simultaneität ansetzt, während nach ihm die Zeit nur die Antizipation und indirekt auch die Sukzession vertreten soll. Indessen zeigt sich doch bei gründ-

licher Überlegung sofort, daß das Zugleich als die Resultante von Antizipation und Regression an der gleichen ewigen Fluktuation teilnehmen muß, von der auch die Komponenten der Resultante bestimmt sind. Es gibt also ebensowenig eine absolute Gegenwart, wie eine absolute Vergangenheit, absolut ist nur die Antizipation der Zukunft.

Nach all dem steht fest, daß die abschließende Einzelheit ihre logische Zurüstung von einer Instanz beziehen muß, die scheinbar zum Denken der Antizipation in einem heterogenen Verhältnisse stehen muß, und diese Instanz ist die kritische Kategorie der Größe, die nicht in der Korrelation der Kontinuität, sondern in der Empfindung, d. h. in der Identität begründet ist.

Hier aber entsteht die schwere Antinomie: Wie kann die Identitätsgröße zur Kontinuität eine solche Beziehung eingehen, daß die Identität der Antizipation, also der Kontinuität, untergeordnet, daß also die Identität ein Fall der Kontinuität wird? Wie kann die absolute Einzelheit ein Erzeugnis der relativen Einzelheit werden? Denn daß diese Beziehung durchgeführt werden muß, ist schon deshalb eine nicht zu umgehende Forderung, weil sonst die Einheit des Seins als die Einheit des Denkens völlig problematisch wäre. Jetzt erst muß es sich zeigen, ob Schema und Ideal die methodische Kraft besitzen, auch die letzte empirische Position in eine transzendental idealistische Relation zu verwandeln. Es genügt eben nicht, daß nur die reine Sinnlichkeit dem Denken angeglichen wird, auch die empirische muß eine solche Transformation eingehen, wenn an die Stelle von diskontinuierlichen Aggregaten eine logische Harmonie und Geschlossenheit treten soll.

Wie nun auch die Auflösung dieser Antinomie erfolgt — so viel steht fest, daß auf alle Fälle zwischen jenen das Ideal darstellenden Vermittelungsfaktoren und dem Einzelnen als dem Vermittelungsobjekte die gleichen logischen Forderungen erfüllt sein müssen, die wir bisher als gültig für das Verhältnis zwischen Ideal und Idealobjekt verzeichneten. Dazu gehört der Gedanke, daß das Ideal als Regel nur deshalb sein Objekt aus sich heraus erzeugen kann, weil es dieses Objekt nur antizipatorisch, keineswegs aber in seiner Wirklichkeit enthält. Auch hier erfüllt sich die Platonische Methodik des Seins, daß nur aus dem Nichtsein das wahre Sein hervorquillt. Wie stellt sich nun Kant zu dieser Forderung? Läßt er mit Anerkennung dieser Forderung auch hier die Zeit als Vermittelungsinstrument figurieren, sofern diese in der antizipatorischen Erfassung des Einzelnen zur Geltung gelangt? Entzieht Kant seinem Idealbegriff all jene Merkmale, die zum typischen Aufbau des Einzelnen gehören, damit die Einzelheit synthetisch funk-

tional, aber nicht analytisch abstraktiv aus dem Ideale hervorgeht?

Wir müssen für die Erledigung dieser Fragen all jene Äußerungen Kants prüfen, die er über das Verhältnis zwischen Ideal und empirischer Einzelheit kundgibt. Hierher gehört zunächst jene Stelle aus dem dritten Hauptstücke der transzendentalen Dialektik, die wir bereits am Eingang unserer Arbeit zitierten. Nachdem Kant in den erwähnten Ausführungen davon gesprochen hat, daß der sittliche Wirklichkeitsmensch ein Erfolg des sittlichen Idealmenschen ist, fährt er fort (Bd. III, S. 396): „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen." Schon in diesen Worten wird darauf hingewiesen, daß dem Ideal eine existentiale Wirklichkeit abzusprechen sei. Aber die Wendung, in der dies geschieht, läßt immerhin noch den Schluß zu, daß auch bei der Annahme einer existentialen Wirklichkeit die Funktionskraft des Ideals in Tätigkeit bleiben könnte. Ganz anders und viel schärfer wird die Ablehnung existentialer Beimischung in folgenden Sätzen betont: „Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich . . . machen." Hier ist also mit aller Klarheit gezeigt, daß die Fülle existentialer Attribute im umgekehrten Verhältnis zur funktionalen Kraftsteigerung steht, die das Ideal in der Erzeugung des sittlichen Einzelmenschen entfaltet.

Und wie auf ethischem Gebiete bemüht sich Kant, auch auf ästhetischem alle Trübung durch existentiale Fermente von dem Ideale fernzuhalten, obgleich hier die Problemlage viel verwickelter ist als bei dem ethischen Ideale. Denn zum Wesen des ästhetischen Verwirklichungsbegriffs gehört ja die Vereinigung zwischen Sollen und empirischem Sein, wie aber soll dann die Ausschaltung aller empirischen Einzelheiten bewirkt werden? Kant ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt, und er nennt deshalb das ästhetische sinnliche Ideal ein uneigentliches Ideal. Dennoch bemüht er sich, auch hier einen Weg zu finden, der der gleichzeitigen An- und Abwesenheit des Einzelnen Rechnung trägt. Er spricht deshalb dem ästhetischen, d. h. dem uneigentlichen Ideale der Sinnlichkeit eine monogrammatische Be-

deutung zu, derzufolge die Ideale „mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen“.

Hier begegnet uns also die gleiche Unterscheidung zwischen Ideal und Bild, die Kant auf logischem Gebiete zwischen Schema und Bild proklamiert: „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden.“ Und nun folgen die erwähnten Beispiele von der Zahl überhaupt in ihrem Verhältnis zu den empirischen Einzelzahlen, von dem Triangelbegriff überhaupt in seinem Verhältnis zu den Einzelgestalten des Triangels, den recht- oder schiefwinkligen.

Noch aber bleibt die Frage offen: Inwiefern wird durch die Ausschaltung der empirischen Einzelheit aus dem Ideale diese selbst erzeugt? Oder genauer: Inwiefern gliedert sich auf Grund einer derartigen Distinktion der Einzelbegriff dem Idealbegriff als seinem Ursprung ein? Am einfachsten liegt die Sache scheinbar bei dem Triangelbeispiel, da der Triangel selbst die Konstruktionsregel für alle Arten des Triangels enthält, die demzufolge nur eine Realisierung des Triangels selbst involvieren. Man darf jedoch nicht übersehen, daß ebendeshalb die Arten der Einzelheit, wie sie in den verschiedenen Dreieckstypen hervortreten, keineswegs mit der empirischen Einzelheit identisch sind, die offenbar nur in einem analytisch abstraktiven, nicht aber in einem synthetisch funktionalen Verhältnisse zu ihrem nächsthöheren Oberbegriffe steht. Für unsere Untersuchung handelt es sich aber gerade um die Lösung des Problems: Wie läßt sich die empirische Einzelheit durch Vermittelung des Ideals aus dem Denken konstruktiv ableiten, obgleich sie in einem ausgesprochenen heterogenen Verhältnisse zu jeder Art von Antizipation steht, die ja mit dem Begriffe der Konstruktion äquipollent ist? Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Beispiel von den Triangelarten schon deshalb verfehlt, weil auch das recht- bzw. schiefwinklige Dreieck noch eine unendliche Summe von Dreieckstypen konstruktiv erzeugen kann.

Anders verhält es sich mit dem Begriffe der konstanten Zahl, die in einem Kalkul begründet ist, der außerhalb aller Zahl-Zeit- und Raumrelation steht, sofern sie gerade jene absolute Preisgabe der Antizipation verfolgt, um deren Ermöglichung Zeit und Raum — wie wir sahen — sich vergeblich bemühten. Gewiß ist sowohl in der regressiven Sukzession der Zeit wie in dem simultanen Beisammen des Raumes der Antizipation ein Halt gesetzt. Aber dieses Halt ist immer relativ und korrelativ zu denken: Es dient der Antizipation nur

als Atempause, damit diese sich alsbald mit um so größerer Energie entfalten kann. Wenn irgendwo gilt hier des Dichters Wort: Aufwärts! Umfangend umfangen! In der konstanten Größe allein ist die Antizipation ihrer Flugkraft endgültig beraubt. Dennoch muß auch die Nicht-Antizipation als Antizipation logisch zur Geltung kommen, soll die Natur eine wahrhafte Einheit bilden. Wie läßt sich dieses Rätsel lösen? Nur dadurch, daß auch die Nicht-Antizipation als eine Art Antizipation gewertet wird. Der Ansatz einer derartigen Transponierung liegt bereits in dem Begriffe der konstanten Größe. In demselben Momente nämlich, in dem das Absolute des Empfindungsgegenstandes dank der Größenrelation mit anderen Empfindungsgegenständen in Reih und Glied tritt, ist bereits der Absolutheitscharakter geschwunden und einer Antizipation der Weg geebnet, wenn sich auch diese Art der Antizipation dank ihrer Abhängigkeit von nichtapriorischen Gegebenheiten mit der apriorischen Antizipation des reinen Denkens keineswegs identifizieren läßt. Immerhin ist auf diese Weise wenigstens die Richtung gezeigt, die bei der Verwandlung der absoluten Nichtantizipation in eine relative einzuschlagen ist.

Haben wir aber das Recht, eine derartige Uniformierung der Empfindungsgegenstände durch ihre gemeinsame Einstellung auf die Zahl vorzunehmen? Offenbar setzt ein solches Verfahren voraus, daß das Material des Empfindungsgegenstandes selbst ein Zahlgebilde darstellt, dessen scheinbare Undurchdringlichkeit nur in einer unendlich dichten Komplexion von Zahlreihen ihre zureichende Erklärung findet. Die Funktion der konstanten Zahl aber würde dann nur darin bestehen, daß sie einen jener Zahlfäden hypothetisch isoliert, in deren unendlicher Vereinigung die Komplexion selbst ihre typische Gestalt, ihren Charakter als Einzelnes schlechthin erreicht. Von diesem Gesichtspunkte aus würde auch die Einzigkeit der Komplexion einen Fall der Antizipation bedeuten, dies um so mehr, als die in der Komplexion sich vollziehende unendliche Vereinigung unendlicher Antizipationen die Einzelheit selbst auf das gleiche Niveau des Unendlichen hebt, das der Antizipation von Hause aus eigen ist. Jetzt erst könnte auch das Ideal dem absolut Einzelnen gegenüber seine erzeugende Ausgleichsaufgabe erfüllen, sofern es ja nur dann einen Gegenstand antizipatorisch entwerfen kann, wenn dieser selbst von Unendlichkeitswert getragen ist.

Worin unterscheidet sich aber das Beisammen der Komplexionseinheit von dem Beisammen der Raumeinheit? Die Raumeinheit schafft ein Beisammen von linearen Kontinuitätsreihen in dem Sinne, daß die einzelnen Reihen in einem funktional korrelativen Verhältnisse zueinander stehen, wie dies besonders an dem Grundsatze der Gemeinschaft nach Kants Ausführungen in seiner „Allgemeinen An-

merkung zum System der Grundsätze" (211) zutage tritt: „Endlich ist die Kategorie der Gemeinschaft ihrer Möglichkeit nach gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen und also die objektive Realität dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar äußere im Raum nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existieren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? denn dieses wird zur Gemeinschaft erfodert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz völlig isolieren, gar nicht begreiflich. Daher Leibniz, indem er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon a priori formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich."

In diesen Worten bemüht sich also Kant, im Gegensatze zu seinen früheren Ausführungen über das gleiche Problem (189 f.), zu beweisen, daß der Raum allein, oder doch primär, jenes wechselseitig bedingte Beisammen hervorruft, das scheinbar auch in dem Begriff der Einzel-Komplexion zutage tritt. Tatsächlich wird durch den bloßen Grundsatz der Gemeinschaft der Begriff des Systems erzeugt, der ja die Hypothesis des Einzelnen, oder genauer, des Einzigartigen, des Individuums bildet. Um so mehr drängt sich dann die Frage auf: Wodurch unterscheidet sich das Beisammen des Raumes von dem Beisammen der Individualkomplexion? Cohen antwortet auf diese Frage in seinem Buche „Kants Theorie der Erfahrung" (716), daß in der mechanischen Betrachtung das Ganze nur eine Funktion der Teile ist, in der teleologischen aber auch die Teile eine Funktion des Ganzen sind. In dem Raume ist das Ganze ein ideales „Fazit", in dem Individuum ein Faktor. Ist aber damit der Unterschied ausreichend charakterisiert? Kann nicht auch das Fazit als Faktor gelten, sofern gerade die unendliche gegenseitige Bedingtheit der Teile, die als Ziel dem Prozeß des Beisammen vorschwebt, auch den Grund der unendlichen Wechselwirkung bildet? Cohen ergänzt deshalb seine nichterschöpfende Charakteristik durch folgende Worte: „Das Ding selbst, wie die korrekte Wahrnehmung es darbietet, nicht etwa bloß in Veranlassung derselben ein über die Empfindung hinausliegender Begriff des Dinges, also das

Ding in seiner abgeschlossenen Eigenheit wird zum Problem gegeben. Diesen Eigenwert hat allein das Individuum. Ein solches aber ist allein der Organismus. Dieser ist die Naturform, die als Naturzweck zu gelten hat."

Hier erst tritt der Unterschied zwischen dem Beisammen des Raumes und dem Beisammen des Individualkomplexes mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervor. Das Beisammen des Individuums ist eine abgeschlossene Eigenheit, ein Ding, das Beisammen des Raumes aber steht außerhalb aller Begrenzung, weil es erst in der Unendlichkeit der Vereinigung zur Ruhe gelangt. Demnach enthüllt sich der Dingkomplex als eine vorläufige Unterbrechung jenes Vereinigungsprozesses, wie er im Beisammen des Raumes gefordert wird. Er bildet nur eine der unendlich vielen Etappen und Durchgangspunkte zur absoluten Einheit. Wie aber kann eine solche Endlichkeitsrelation, wie sie sich in der Einzelheit des wirklichen Wahrnehmungsdinges enthüllt und in der Einheit des Denkens gleichsam präformiert wird, ein methodisch zulässiges Gebilde sein? Die Antwort kann nur die sein, daß die Individualgebilde dieser Komplexionen die Stationen markieren, die auf dem Wege von der kategorialen Begriffseinheit zur restlosen Determination durch den Raum passiert werden müssen. Daraus ergibt sich der Schluß, daß das Endliche nur als methodischer Hilfsbegriff, niemals aber als absolute Totalität im Denken der Einheit enthalten sein kann. Daher qualifizieren sich alle Wahrnehmungsgegenstände als Vorbereitungsinstanzen für die Kausalitätsforschung, und die Wissenschaft der Entwickelungsmechanik hat in solchen Erwägungen das Recht ihrer Methodik zu erblicken. Nur unter solcher Voraussetzung ist es möglich, eine harmonische Vereinigung zwischen Denken und empirischer Sinnlichkeit zu vollziehen, und nur auf diese Weise kann die Allheits-Einheit die unendliche Fülle der absoluten Ding-Einzelheiten antizipatorisch erreichen. Niemals aber darf etwa im Sinne scholastischer Begriffsrealistik der Gedanke entstehen, als ob das Einzelding mit Haut und Haaren dem Haupte der allmächtigen Gattung entspringe. Eine solche Identität auf spiritualistischer oder panpsychischer Grundlage steht mit dem Begriffe des Ideals als der Hypothesis der kontinuierlich fortschreitenden Antizipation in unausgleichbarem Gegensatze. Sonst wäre es tatsächlich möglich, aus dem Bewußtsein heraus Luft, Feuer und Wasser in ihrem sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeitsgehalte zu konstruieren, während für den Transzendentalphilosophen nur die Konstruktion ihrer kategorial bestimmten spezifischen Komplexionen möglich ist. Sollte aber nicht diese Funktion im Effekte auf den gleichen Erfolg hinauswollen, den sich ein unkritischer Spiri-

tualismus zu erreichen anmaßt? Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Überlegung ab, ob die Zurückführung biologischer Gebilde auf reine Synthesen kategorialer Bestimmtheiten restlos möglich ist, ob sich mithin das biologische Beisammen systematischer Relationen in das räumliche Beisammen mechanischer Wechselgemeinschaft auflösen läßt oder nicht.

Die Entscheidung in dieser Frage bringt der Begriff der Idee als der Hypothesis der biologischen Forschung. Die Idee bildet jenen Ordnungstypus, dem sich zunächst alle Wahrnehmungsgebilde unterwerfen müssen, die einer mechanisch kausalen Begründung unterzogen sein wollen. Von diesem Standpunkte aus bestimmt sich die Idee als dasjenige Instrument, das im Sinne des Ideals den Ausgleich zwischen Denken und Wirklichkeit in die Wege leitet. Der erste Schritt auf diesem Wege der Versöhnung zwischen der Allheit des Denkens und der Wirklichkeit des Einzelnen ist dessen Rubrizierung unter den Begriff des Maßes, der in der konstanten Größe (a) seine Realisierung gewinnt. So gelangen wir mittels der kritischen Kategorie des M a ß e s zur konstanten Größe (a), die wiederum die Vermittlung zwischen der unendlich Variablen (x) und dem bestimmten Einzelding (1, 2, 3 f.) vollzieht. Damit ist freilich nur der allererste Schritt der Idealisierung getan. Denn das durch die Kategorie des Maßes gewonnene Teilstück muß dem gleichen analytischen Gliederungsprozeß unterworfen werden wie der Gesamtkomplex und so fort ad infinitum. Aber selbst wenn die Durchführung dieser unendlichen Analyse gelänge, so wäre auch dann noch nicht das Ziel einer bruchlosen Mechanisierung erreicht, weil dann immer noch die Frage nach dem kausalen Motiv der spezifischen S y n t h e s e der einzelnen mathematischen Fäden in der Urkomplexion und deren unendlich vielfachen Vereinigungen ermittelt werden müßte. Ist es nun denkbar, daß bei allen Fortschritten in der entwickelungsmechanischen Forschung jemals die synthetische Nachkonstruktion eines organischen Wesens vollständig gelingen könnte? Wird nicht die ordnende Idee, die selbst dank ihres apriorischen Unendlichkeitscharakters immer neue Ordnungen und Formen der Zweckmäßigkeit entwirft und so der nachkonstruierenden Kausalitätslogik um eine unendlich lange Wegstrecke voraus ist, aller Bemühungen spotten, die auf ihre völlige Einordnung in den Bereich der mathematischen Naturwissenschaft abzielen? Gilt nicht vielmehr auch hier das Wort, daß die Verwirklichung des Zieles nur in der fortschreitenden Verminderung der Differenz zwischen Ausgangs- und Zielpunkt besteht, daß nur eine asymptotische Annäherung, aber niemals eine Identität beider Pole zu erreichen ist? Sind diese Deduktionen aber richtig, so wird man kaum auf den Einfall kommen, den kritischen B e g r i f f des Gegenstandes, soweit man darunter die

spezifische Komposition der in ihm enthaltenen Kategorien versteht, mit jenem naiven Gegenstandsbegriff zu verwechseln, wie er als die physische Grundlage der Empfindung, als deren Reizquelle, figuriert.

Nach diesen Auseinandersetzungen kann kein Zweifel mehr darüber obwalten, daß das räumliche Beisammen völlig verschieden von dem der spezifischen Komplexion des Einzelnen ist. In dem räumlichen Beisammen sind Endliches und Unendliches streng korrelative Begriffe, wenn nicht gar das Unendliche ein Plus an wertlogischer Valenz bedeutet: Denn das eine Unendliche soll nur in seiner Umschließung durch ein anderes Unendliches ein Verhältnis zum Endlichen gewinnen. Das Endliche ist also imaginär und deshalb selbst unendlich. Im Unendlichkeitskomplex des Einzelnen jedoch ist das Endlich-Individuelle als Wirklichkeit der Primat des korrelativen Beisammen, dem gegenüber das Unendliche zum tatsächlichen Mittel für die Einheitsbildung des Individualkomplexes herabsinkt. Ist aber nicht auch das Empirisch-Einzelne trotz seines Wirklichkeitscharakters ein Unendliches? Hat sich nicht in den bisherigen Untersuchungen ergeben, daß der Begriff der Wirklichkeit als eine Schöpfung der Zweckmäßigkeitsidee ebensowenig endlich ist wie der Begriff mathematisch physikalischer Relationen? Wird angesichts solcher Betrachtungen nicht doch wieder der Unterschied zwischen biologischer und mechanischer Komplexion hinfällig, und damit auch der Unterschied zwischen Allheits-Einzelheit und Individual-Einzelheit?

Man könnte sagen, das soll auch so sein. Im Sinne Kants, wie er in seinen „Analogien der Erfahrung" betont, soll ja schließlich auf dem Gebiete der biologischen Forschung die gleiche Methodik herrschen wie auf dem Gebiete der Kausalforschung, sofern alle Naturgegenstände den Charakter von Zeit- oder Raumrelationen tragen. Daher führt Kant aus (193): „Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken als das Verhältnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperzeption, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit

der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre."

Der Sinn dieser Ausführungen ist offenbar der, daß die empirischen Gegenstände gleich den mathematisch physikalischen verschiedene Arten von Zeit- oder Raumschichten darstellen, wodurch zwischen empirischen und reinen Zeitschichten das Verhältnis der Analogie, nicht aber das der Identität herrscht. Demgemäß müssen auch die empirischen Gegenstände den Typus der Antizipation haben. Wie verhält sich aber die Antizipation der empirischen Gegenstände zur Antizipation der reinen Gegenstände? Die Antwort ist einfach: In der Antizipation des empirischen Begriffs gibt sich zunächst ein regressiv analytisches Verfahren kund, das auf die Ermittelung jener synthetischen Antizipation abzielt, die den Aufbau des Gegenstandes ins Werk setzt. In der Antizipation des kategorialen Stammbegriffs gibt sich unmittelbar eine fortschreitende Synthese zu erkennen, die sich nicht — wie bei der empirischen Komplexion — erst des Umwegs der analytisch hypothetischen Antizipation bedient, um ihre logische Geltungskraft in Aktion treten zu lassen. Wenn daher Hartmann (Philosophische Grundfragen der Biologie, S. 20) sagt: „Die Naturwissenschaft ist somit auf den Rückschluß nicht nur notwendig angewiesen, sondern auch rechtmäßig eingestellt. Sie hat am Prinzip der intersystematischen Beziehungen den methodischen Leitfaden dazu," so gilt dies nur von der Biologie, keineswegs aber von der mathematisch physikalischen Kausalwissenschaft, die rein konstruktiv, aber nicht regulativ verfährt.

Man könnte freilich dagegen einwenden, daß sich auch die Experimentalphysik in gleichem Sinne einer regressiv absteigenden Antizipation bedient, da doch die Hypothese als das Verifikationsmittel des Experiments im Grunde genommen auf die gleiche konstruktiv synthetische Antizipation lossteuert wie die systematischen Ordnungsbegriffe der Biologie. Das ist sicher richtig, nur darf man Experimentalphysik nicht mit mathematischer Physik verwechseln. Erst in der völligen Verifikation erhält das Experiment seinen überempirischen Charakter, wird die regressiv absteigende Antizipation zu einer konstruktiv aufsteigenden. Jetzt ist jene Homogenität und Einheit der Natur erreicht, die als das letzte Ziel der Analogie der Erfahrung gedacht ist. Daher kann erst die Differentialgleichung den absoluten Rechtsgrund eines physikalischen Gesetzes statuieren. „Man möchte fragen," sagt Poincaré (Wissenschaft und Hypothese, ed. Teubner, S. 160), „warum die Verallgemeinerung in der physikalischen Wissenschaft so gerne die mathematische Form annimmt. Die Ursache ist jetzt leicht erkennbar; es geschieht nicht nur deshalb, weil man Zahlengesetze ausdrücken muß, es geschieht, weil die zu beobachtende Erscheinung aus der Super-

position einer großen Anzahl von elementaren Erscheinungen entstanden ist, welche alle einander ähnlich sind; so führen sich die Differentialgleichungen ganz natürlich ein. Es genügt nicht, daß jede Elementarerscheinung einfachen Gesetzen gehorcht, es müssen alle diejenigen, welche man zu kombinieren hat, demselben Gesetze gehorchen. Nur dann kann das Eingreifen der Mathematik nützlich sein: die Mathematik lehrt uns in der Tat, Ähnliches mit Ähnlichem zu kombinieren. Ihr Ziel ist, das Resultat einer Kombination zu erraten, ohne diese Kombination Stück für Stück wieder durchzunehmen. . . Zu diesem Zwecke müssen alle diese Operationen einander ähnlich sein. . . In den Naturwissenschaften findet man diese Bedingungen: Homogenität, relative Unabhängigkeit von entfernten Teilen, Einfachheit der Elementarerscheinungen nicht, und darum sind die Vertreter der beschreibenden Naturwissenschaften genötigt, andere Arten von Verallgemeinerungen zu Hilfe zu nehmen."

Hier haben wir also die gleichen Motive für die Notwendigkeit einer mathematischen Verifikation der Naturwissenschaft, die Kant in dem oben erwähnten Zitate zum Ausdruck bringt. Wahre Wissenschaft heißt absolute Einheit und Homogenität der Erscheinung. Dieses Ziel läßt sich nur durch gemeinsame Projektion aller Erscheinungen auf die Zeitebene erreichen, wie solche in der Mathematik ihre typische Form gewinnt. Nur durch eine derartige Projektion kann „das Resultat einer Kombination" nicht, wie Poincaré meint, „erraten", sondern antizipiert werden, und dadurch allein der Aprioricharakter der Natur als der Einheit vom Sein zur Geltung gelangen.

Damit ist auch eine scharfe Trennung zwischen teleologischer und kausaler Antizipation, zwischen konstruktiver und regressiver Synthese, zwischen Allheitseinzelheit und systematischer Begriffseinzelheit vollzogen. In der kausal konstruktiven Allheitssynthese wirkt die Antizipation unmittelbar schöpferisch, in der teleologisch regressiven Begriffssynthese nur indirekt, sofern sie erst durch das Entwerfen einer hypothetischen Hilfsantizipation die ureigentliche konstruktiv wirkende Antizipation zur Entfaltung bringt.

Besteht aber ein solcher prinzipieller Unterschied zwischen der Antizipation der Allheits-Einheit und der empirischen Begriffs-Einzelheit, so wäre die Annahme völlig verfehlt, als ob das Einzelne in der absoluten Ureinheit der Antizipation, in deren Idee, inhaltlich gegeben wäre. Vielmehr kann nur durch eine unendliche gegenseitige Durchdringung aller Kategorien die Einzelheit antizipatorisch erzeugt werden, ohne daß jemals dieser Erzeugungsprozeß zu einem Abschluß und Stillstand gebracht werden könnte. Dieser Gegensatz zwischen dem Soll- und Handlungscharakter des antizipatorischen Konstruktions-

Denkens einerseits und dem Istcharakter des regressiven Begriffs-Denkens andererseits ist unausgleichbar. Um so mehr muß es verwundern, daß Kant einen Begriff namhaft macht, in dem dieser Gegensatz völlig beseitigt ist, in dem Sollen und Sein, Kausalität und Teleologie, Idee und Wirklichkeit, ruhig nebeneinander lagern, ohne daß der eine Faktor dem anderen das Recht auf Existenz streitig zu machen sucht.

Es handelt sich um den Begriff des transzendentalen Ideals, das Kant geradezu als das eigentliche Ideal, als das Prototypon transzendentale ansieht. Wie läßt sich ein solcher Widerspruch erklären? Daß übrigens mit einer solchen Fiktion auch der Begriff des Ideals, wie wir ihn bisher aus Kant deduzierten, hinfällig würde, bedarf keiner Begründung. Gerade darin sollte ja der Rechtsgrund des Ideals bestehen, daß es die dauernde Heterogenität zwischen Schema-Subjekt und Schema-Objekt in eine funktionale Gemeinschaft verwandelt, kraft deren die auseinanderstrebenden Elemente dauernd aufeinander angewiesen bleiben. Wie sollte aber jetzt noch das Ideal Träger einer solchen Korrelation sein, wenn die vorausgesetzte Heterogenität in Identität übergeht?

Eine genaue Analyse dieses Idealbegriffs ist deshalb unbedingt erforderlich, wenn das transzendentale Ideal nicht alle bisher ermittelten Idealtypen als methodische Irrungen erklären soll. Kant schreibt (397): „Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatze der Bestimmbarkeit: daß nur eines von jeden zween einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht und daher ein bloß logisches Prinzip ist, das von allem Inhalte der Erkenntnis abstrahiert und nichts als die logische Form derselben vor Augen hat."

Was Kant hier auseinandersetzt, ist eine scharfumrissene Charakteristik des analytischen Urteils, das im Sinne der Aristotelischen Seinsgegensätze mit dem Satze des Widerspruches steht und fällt. Wäre wirklich das analytische Urteil eine primäre Relation gegenüber dem synthetischen, so müßte zweifellos der Begriff als solcher, losgelöst von allem Inhalte, die oberste Instanz repräsentieren, vor deren Forum sich der gesamte Denk- und Seinsprozeß zu rechtfertigen hätte.

Wie gelangen wir jedoch von diesem inhaltslosen Gebilde zu der unendlichen Vielheit des Seins? Man könnte vielleicht sagen, daß in den zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten, über deren simultane oder sukzessive Annahme der Satz des Widerspruchs zu entscheiden hat, die gesamte Fülle der Seinswelt enthalten sei. Wäre diese Überlegung richtig, so könnte man in der Tat das analytische Urteil als das apriore Urteil schlechthin anerkennen —

8*

weil es in Wahrheit das synthetische Urteil zu seiner Voraussetzung hätte. Denn der Inbegriff aller Seinsrelationen überhaupt ist nichts anderes als die unendliche Aufgabe der Synthese, als deren Erfolg das analytische Urteil figuriert. Denn wo keine Synthese voraufgeht, kann auch keine Analyse folgen.

Wie wenig jedoch eine derartige Interpretation berechtigt ist, geht schon daraus hervor, daß Kant, wie wir bald sehen werden, von zwei bestimmten resp. gegebenen Prädikaten spricht, die also im ausdrücklichen Gegensatze zur unendlichen Seinsfülle der Allheit und zur Reflexion über diesen Gegensatz stehen, ganz davon zu schweigen, daß diese Prädikate ebensosehr auch Phantasiebegriffe sein können.

Es bedarf deshalb einer ganz anderen Erwägung, um die unendliche Fülle der Seinsrelation begrifflich zu erfassen. Worin besteht diese Erwägung? Vom analytischen Begriffe aus läßt sich freilich dieses Ziel nicht erreichen. Welche sonstigen Denkmittel stehen uns hierfür zur Verfügung?

Kant fährt fort: „Ein jedes Ding aber seiner Möglichkeit nach steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs: denn es betrachtet außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate jedes Ding noch im Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt: und indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite."

Um also zu der unendlichen Seinsfülle der Allheit zu gelangen, muß man, wie Kant hier klarlegt, von dem Begriffe des Dinges, wie er in den Prädikaten zutage tritt, ausgehen, nicht aber von dem Verhältnis dieser Ding-Prädikate zu dem durch sie zu qualifizierenden Begriffe. Der Begriff kann nur dann zur unendlichen Seinsfülle führen, wenn er als ein Erzeugnis der Dingprädikate erscheint: Die Bestimmbarkeit wird der Bestimmtheit, die Allgemeinheit (Universalitas) der Allheit (Universitas) nachgeordnet. Gewiß kann der Begriff ohne voraufgegangene Orientierung am Satze des Widerspruchs nicht in Kraft treten, aber alle formale Korrektheit will nichts besagen, solange keine Prädikate vorhanden sind, an deren richtiger Vereinigung der Satz des Widerspruchs sich erprobt. Wird aber das Prädikat als Ding gedacht, so sind implizite alle jene unendlich vielen Dinge mitgedacht, von denen sich das Prädikat als Einzelding abhebt. Damit setzt die Bestimmung eines Dinges die Mög-

lichkeit unendlich vieler Koexistenzen voraus, die es in ständiger Ablehnung als Prädikate gewissermaßen selbst fordert und durch diese Forderung konstituiert. Daß sich dieses Verfahren mit der Funktion des synthetischen Urteils, der unendlichen Neuerzeugung der Gegenstände, deckt, wie solche in der unendlichen Beschränkung und Begrenzung des Begriffs ihren Ausdruck findet, kann nach dem Voraufgegangenen als selbstverständlich angenommen werden. Daher sagt Kant: „Das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate und enthält eine transzendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll."

Das Wichtige dieser Ausführungen besteht darin, daß Kant zweimal auch die bloße logische Form auf „das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung" zurückführt, womit zweifellos die formale Logik als eine Schöpfung der transzendental synthetischen Logik deklariert wird. So einleuchtend nun all diese Tatsachen sind, so seltsam muß es den Leser berühren, daß hier eigentlich Thesen verfochten werden, die schon längst zum Gemeingut Kantischer Denkart gehören. Was beabsichtigt also Kant mit der Wiederholung solcher Theorien? Vielleicht gibt die Fußnote Aufschluß. Kant schreibt: „Es wird also durch diesen Grundsatz jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum, nämlich die gesamte Möglichkeit bezogen, welche, wenn sie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädikaten), in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung desselben beweisen würde."

Auch hier müssen wir fragen, zu welchem Zwecke postuliert Kant mit Reflexion auf die Kategorie der Möglichkeit die Affinität, d. h. „einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit" (449), aller möglichen Prädikate? Ist nicht in der Einheit der Apperzeption schon längst die Affinität begründet und festgelegt? Gibt es denn außer der mit der Einheit des Denkens verbundenen Koinonie der Ideen noch eine andere Verwandtschaft? Darf es eine solche geben?

Indessen kann man doch nicht übersehen, daß die Einheit der Apperzeption nur auf die konstitutiven Elemente des Denkens Rücksicht nimmt, nicht aber auf die regulativen, d. h. logisch formalen. Soll aber auch zwischen den synthetischen und analytischen eine Einheit

herrschen, so muß ein Begriff ermittelt werden, der weder dem Bereiche der Kategorien noch dem der systembildenden Ideen angehört, und dieser Begriff ist offenbar das transzendentale Ideal. Für diese Problemstellung ist es sehr bezeichnend, daß Kant hier nicht von Einheit, sondern von Affinität*) spricht, weil zweifellos zwischen dem Dinge als dem spezifischen Komplexe kategorialer Relationen und den Kategorien selbst eine Einheit im synthetischen Sinne nur — wie wir sahen — auf indirektem systematischem Wege möglich ist, nicht aber auf dem Wege fortschreitender, eindimensionaler Antizipation. Es handelt sich also anscheinend um das Problem: Wie können analytische und synthetische Urteile in einem ihnen übergeordneten Begriffe Versöhnung finden? Wie kann die besondere Möglichkeit aus der allgemeinen abgeleitet werden? Wie können nicht nur die Einzelgesetze, sondern auch die Einzelgegenstände in ihrem Gegebenheitscharakter als „Data" aus der allgemeinen Möglichkeit hervorgehen? Muß da nicht die allgemeine Möglichkeit als das große „Daten"-Reservoir angesprochen werden, aus dem alle Einzel-Data organisch hervorwachsen? Daß es sich gerade um dieses Problem beim transzendentalen Ideale handelt, geht klar aus den folgenden Ausführungen Kants hervor: „Der Satz: ‚alles Existierende ist durchgängig bestimmt', bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengesetzter gegebenen, sondern auch von allen möglichen Prädikaten ihm immer eines zukomme; es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädikate untereinander logisch, sondern das Ding selbst mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate transzendental verglichen. Er will soviel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt."

Der Sinn dieser Worte ist folgender: Die absolute Determination eines Dinges ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß ein X vorhanden ist, das als Maßstab für die Beurteilung der sich restlos durchsetzenden Determination zu gelten hat. Und dieser Maßstab ist der „Inbegriff aller möglichen Prädikate", also der logisch formalen und logisch transzendentalen Relationen, das transzendentale Ideal.

Demnach muß in dem transzendentalen Ideale als dem Inbegriff aller möglichen Prädikate auch der Begriff des empirisch Einzelnen

*) Den Ausdruck verwendet Kant für das dritte Gesetz im systematischen Gebrauche der Vernunft (449), dem Homogenität und Varietät voraufgehen.

vertreten sein, woraus sich der Schluß ergibt, daß die Idee der Allheit als Individuum mit transzendentalem Vorzeichen gedacht werden soll. Deshalb sagt Kant an einer anderen Stelle (422): „Der Begriff des höchsten Wesens tut wohl allen Fragen a priori ein Genüge, die wegen der inneren Bestimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und ist darum auch ein Ideal ohne Gleichen, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet."

Daß diesen Betrachtungen ein sehr wichtiges Problem zugrunde liegt, nämlich die Vereinigung analytischer Urteile mit synthetischen, haben wir bereits hervorgehoben. Ist dies aber der richtige Weg, den Kant zu seiner Lösung einschlägt? Erinnert ein solches Verfahren nicht vielmehr an die trügerischen Beweisgänge ontologischer Denkart? Wird nicht mit solchen Argumenten die ewige Aufgabe der Determination, der ewigen Synthesis, zu einer dogmatisch fixierten Gegebenheit, zu einem Dinge mit allen Schranken und Grenzen, die das Ding zum Wahrnehmungsgegenstande herabwürdigen? Gewiß muß in dem transzendentalen Ideale als der Synthese aller Synthesen auch der analytisch teleologische Begriff des Individuums zu seinem Rechte kommen. Ist aber damit gesagt, daß das Individuum eine Konkretisierung der Idee bewirken soll? Wäre es nicht vielmehr umgekehrt richtig, daß das Individuum in ein abhängiges Verhältnis zur Idee der Einheit gebracht wird, sofern auch es sich als ein synthetisches Gebilde deklariert? Es brauchte zu diesem Zwecke nur einen jener Hilfsbegriffe zu bilden, die als Pioniere der reinen Verstandeserkenntnis wirken. Treffend charakterisiert Kant dieses Verhältnis zwischen dem logisch systematischen Begriffe und dem konstitutiven Denken in dem „Anhang zur transzendentalen Dialektik" (440 f.): „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. Also werden die transzendentalen Ideen allem Vermuten nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie transzendent in der Anwendung und eben darum trügerisch sein können... Man siehet aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis ein logisches Prinzip sei, um da, wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Prinzip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, soweit als es sich tun läßt."

Aus diesen Worten geht klar hervor, daß auch Kant in allen auf Einheit der Vernunft abzielenden Ideen, Regeln und Begriffen nur die ordnende Vorarbeit erblickt, die durch die Vernunft im Interesse einer konstitutiven Verstandeserkenntnis geleistet wird. Damit ist aber auch gleichzeitig die Einordnung des Begriffs unter die Grundrelationen des Verstandes vollzogen und damit jene Einheit erreicht, die das systematische Interesse der Vernunft erfordert. Wozu bedarf es also noch eines Begriffs, der neben dieser regulativ funktionalen Einheit eine besondere objektiv notwendige postuliert, wie solche in dem transzendentalen Ideale ihren Ausdruck findet? Auf diese Frage antwortet Kant, daß erst durch einen derartigen transzendentalen Begriff „ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne". „Denn", sagt Kant (445), „mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine bloß versteckte Einheit zu behandeln und sie aus irgendeiner Grundkraft, soviel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr freistände, zuzugeben, daß es ebensowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß?"

In diesen Worten wird also mit Entschiedenheit darauf gedrängt, daß jene Vorarbeit, welche von den regulativen Ideen im Interesse der Verstandesarbeit betätigt wird, nur dadurch vonstatten gehen kann, daß erst hypothetisch die Totaleinheit der Natur, d. h. die Einheit von Vernunft und Verstand vorausgesetzt wird. Ohne diese Annahme bleibt die Kluft zwischen Vernunft und Verstand, zwischen Begriff und konstitutiv wirkender Idee unüberbrückbar. Diese Voraussetzung gilt als transzendental, weil hier „die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt", an sich und a priori als durch die systematische Einheit bestimmt gedacht wird, ohne jede Rücksicht auf die Hilfsdienste, die gegebenenfalls die formale Vernunft zugunsten der dynamisch und mathematisch konstitutiven zu leisten hätte. Das ist auch offenbar der Sinn jener Definition, die Kant an anderer Stelle vom transzendentalen Ideale gibt (422), es hätte „zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Notwendigkeit desselben zu finden". Damit soll zweifellos jene Einheit von Vernunft und Verstand, von formaler und synthetisch transzendentaler Erkenntnis konstruiert werden, die hypothetisch der Idee der systematischen Einheit zugrunde gelegt wird; „denn als schlechthin notwendig", fährt Kant fort, „erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe notwendig ist", d. h. doch nichts anderes, als daß auch der empirische Begriff ebensosehr mit apodiktischer Gewißheit auftritt wie der reinen

Denksetzungen entspringende Verstandesbegriff, daß also die restlose Zurückführung des Analytischen auf das Synthetische, des Endlichen auf das Unendliche, des wirklich Einzelnen auf das ideale Allheitseinzelne möglich sein müsse. Das sind freilich Ansprüche, die an dem Unendlichkeitscharakter scheitern, von dem sowohl der Verstand als die Vernunft getragen sind. Was aber nicht „als denkbarer Gegenstand gegeben ist", das kann doch noch als „Idee", als heuristische Maxime seine Auflösung finden, und bei dieser Auffassung hätte also auch das transzendentale Ideal seinen berechtigten Sitz in der Natur der Vernunft.

Das Wesen des transzendentalen Ideals hätte also darin seine Spezifikation zu erblicken, daß es in Wahrheit eine bestimmte Idee darstellt, die nur deshalb den Namen Ideal trägt, weil damit der besondere Charakter dieser Idee gegenüber allen Vernunft- und Verstandesideen so scharf wie möglich betont werden soll. Jedenfalls würde dieses Idee-Ideal mit allen übrigen Typen des Idealbegriffs darin übereinstimmen, daß auch in seinem Inhalte für den Begriff des empirisch Einzelnen kein Raum ist, denn auch es steht jenseits von Verstand und Wirklichkeit, von synthetischem und analytischem Denken, um kraft dieser Neutralität beide Pole miteinander zu vereinigen. Auch darin teilt es den Strukturcharakter aller übrigen Ideale, daß es als Antizipation gewürdigt sein will, sofern es jene Einheit proleptisch vorwegnimmt, die sich im unendlichen Fortgange der Forschung durch ewige Zurückführung des Endlichen auf das Unendliche realisiert. Dennoch wirkt es nicht konstitutiv, „daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urteilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge", — sondern „nur regulativ, um dadurch, soweit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern" (443).

Sind nun diese Deduktionen alle zutreffend, so muß es freilich in höchstem Grade befremden, daß Kant — ganz gegen seine bisherigen Idealbestimmungen — das transzendentale Ideal selbst mit dem Begriffe „von einem einzelnen Gegenstande" scheinbar gleichsetzt, als ob nun doch das empirisch Einzelne das beherrschende Element dieses Ideals wäre. Er schreibt (399): „Ob nun zwar diese Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, sofern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, daß diese Idee als Urbegriff eine Menge von Prädikaten

ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind oder neben einander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutern und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß."

Hier wird also mit aller Deutlichkeit davon gesprochen, daß das Ideal den „Begriff von einem einzelnen Gegenstande" bildet, der durch die Idee derartig völlig bestimmt ist, daß man ihn als eine konkretisierte und individualisierte Idee ansprechen kann. Man wird fragen: Ist denn damit eine Abweichung von dem Idealbegriffe gegeben, den Kant als transzendentale Norm des Ideals fixiert hat? Hat er nicht ausdrücklich darauf hingewiesen (395), daß die Idee in dem Ideale konkretisiert und individualisiert wird, worunter er „ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding" versteht? Worin unterscheidet sich also die Definition des transzendentalen Ideals von der generellen des Ideals überhaupt? Läßt sich wirklich die Konstitution des Ideals mit Umgehung des Einzelbegriffs als dominierenden Elementes ermöglichen? Würde aber dann nicht andererseits unsere ganze Theorie von dem ewigen Antagonismus zwischen Ideal und empirischer Einzelheit hinfällig sein?

Bevor wir jedoch eine bündige Antwort auf diese Frage erteilen, ist es nötig, den Individuum-Begriff im „Ideal überhaupt" mit dem des transzendentalen Ideals zu vergleichen. Die Beispiele, die Kant zur Illustration des Ideals überhaupt verwendet, gehören ausschließlich dem Bereiche des Sittlichen an. Die zum Ideale konkretisierte Idee muß deshalb individualisiert werden, weil sich das Sittliche nur im Individuum und durch das Individuum realisieren läßt. Das Individuum ist Ziel und Zweck der sittlichen Idee. Daher muß das Sittliche auf den Begriff des Einzelnen hin dirigiert werden, weil das Einzelne den Primat der sittlichen Allheit bildet. Gleichwohl oder ebendeshalb hat das Einzelne im sittlichen Ideal keine objektive Realität, d. h. wie Kant in Klammer hinzufügt „Existenz", sondern nur eine funktionale, sofern es durch das Ideal kraft dessen wirklichkeitsfreier Konstitution zur Erzeugung gebracht wird.

Wozu bedarf es aber auf rein logischem Gebiete einer Individualisierung der Idee? Richtig ist, daß auch hier alles auf die absolute Durchführung der Determination bis in die letzten Spuren des Endlichen ankommt, und daß auch hier die Orientierung an einem antizipierten Idealgegenstande die Erfüllung der unendlichen Determinationsaufgabe nur erleichtern kann. Wie verhält sich jedoch dieses logische Ideal-Individuum zu dem sittlichen? Das logische Ideal-Individuum gravi-

tiert zur Kausalität hin, das sittliche jedoch drängt gerade zur Abkehr von der Kausalität. Wie lassen sich diese beiden entgegengesetzten Richtungen im Individualbegriffe miteinander vereinigen? Bedeutet nicht das logische Ideal-Individuum den härtesten Widerspruch gegen das sittliche Ideal? Dazu kommt noch eine weitere Schwierigkeit in der Problemlage. Gewiß soll nicht bestritten werden, daß auch bei dem transzendentalen Ideale Kant nicht an dessen objektive Realität im Sinne einer empirischen Einzelexistenz denkt; auch hier soll nur vom „Inbegriff aller Möglichkeit" die Rede sein, der gerade durch seine Unbestimmtheit der Grund aller Bestimmungen wird. Also kann auch hier nicht davon gesprochen werden, daß Kant in seinem Idealbegriffe dem empirisch Einzelnen inhaltlich ein Gastrecht zugesteht. Und doch kann ihm dieser Vorwurf unter dem Gesichtspunkte nicht erspart werden, daß das logisch transzendentale Individuum als Objekt des ethisch idealen stets etwas Endliches darstellt, wie sich ja auch der gesamte Bereich der Kausalität als Objekt der Ethik, als deren Materie mit all ihren ans Endliche gebundenen Relationen qualifiziert.

Oder sollte vielleicht Kant das sittliche Ideal selbst als das transzendentale Ideal empfehlen wollen, sofern es als der Primat der Vernunft deren generelles Ziel bildet, das sich in der kontinuierlichen Aufwärtsbewegung aller möglichen Prädikate zum ethischen Ansich als „Inbegriff aller Möglichkeit" erweist? So gesehen müßte wirklich das transzendentale Ideal als das „einzige eigentliche Ideal" bezeichnet werden, weil es eben als die Einheit des Bewußtseins alle möglichen Prädikate umfaßt, die den Inhalt der einzelnen Bewußtseinsformen, der Logik, der Ethik und der Ästhetik schöpferisch zur Darstellung bringen.

Fraglich bliebe bei dieser Auffassung nur der eine Punkt: Wie kann die regulativ logische Funktion des transzendentalen Ideals gleichzeitig eine regulativ ethische sein? Als regulativ logischer Faktor hat es die Vorarbeit für die kausal dynamischen Prozesse der exakten Naturwissenschaften zu übernehmen, als regulativ ethischer die Vorarbeit für die Verwandlung aller kausalen Relationen in sittliche. Sind dies nicht zwei völlig entgegengesetzte Denkrichtungen?

Die Lösung dieser Antinomie würde jedoch keinerlei Schwierigkeiten bieten. Man könnte sagen: Gerade weil die Ethik das Ansich des Kosmos hypothetisch bildet, kann zwischen Teleologie und Kausalität keine ewige Disharmonie herrschen. Aus diesem Grunde hat die Teleologie das Recht, sich als Repräsentanten der gleichen Einheit zu fühlen, die der Kausalität zugrunde liegt. Indem sie nun von diesem Rechte als Pionier der Kausalität regulativen Gebrauch macht, liefert sie alle Wirklichkeitsgebilde nur deshalb der Kausalität aus, um diese selbst in ein dauernd abhängiges Verhältnis zur Ethik zu bringen.

Läßt sich nun diese Interpretation des transzendentalen Ideals als Bewußtseinseinheit mit den Ausführungen vereinen, die Kant zur weiteren Begründung des transzendentalen Ideals verwendet? Will etwa Kant in die Möglichkeit aller Prädikate auch die ethischen und ästhetischen einbezogen wissen? Eine genaue Prüfung aller Äußerungen Kants über das transzendentale Ideal läßt freilich einen derartigen Schluß nicht zu. Nirgends findet sich ein Hinweis auf ethische und ästhetische Prädikate. Nur der eine Gedanke wird mehrfach variiert, daß jedes Ding in der unendlichen Ablehnung all jener Prädikate, die nicht zu seiner Substanz gehören, indirekt die unendliche Fülle der abgewiesenen Prädikate als Realität voraussetzt. So wird auch hier wie bei Demokrit und Plato aus dem Nichtsein das wahre Sein erschlossen (399): „Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen ‚nicht' angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urteile an und kann also dazu bei weitem nicht hinreichend sein, einen Begriff in Ansehung seines Inhaltes zu bezeichnen. . . Eine transzendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst, dem die transzendentale Bejahung entgegengesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie allein und soweit sie reichet, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegenstehende Negation hingegen einen bloßen Mangel bedeutet, und wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird."

Wenn nun das einzelne Ding als ein von der Realität abgeleitetes Wesen gelten muß, als deren Einschränkung es erscheint, so muß die Realität auch jenes Prädikat enthalten, welches dem einzelnen Ding als solchem zukommt. Das ist aber gerade der Begriff des Seins, demgegenüber sich das Einzelsein als Negation des Allheitsseins enthüllt. Ist aber mit dem Begriffe der Realität das Sein eo ipso verknüpft, so muß die Realität selbst ein einzelnes Wesen sein, weil sich durch den Begriff des Seins das Einzelne zum Sosein, zur empirischen Wirklichkeit, zum Einzigartigen hin entwickelt. Jetzt erst tritt der Unterschied zwischen dem empirischen Dinge und dem transzendentalen Ideale mit aller Schärfe hervor: Für das empirische Ding sind Begriff und Sein zwei voneinander getrennte Instanzen, die erst auf dem Wege der unendlichen Forschung in immer engere Beziehungen zueinander treten, ohne daß sie jemals zur absoluten gegenseitigen Deckung gebracht werden könnten, sowenig es einen restlosen Ausgleich zwischen analytischem und synthetischem Urteile geben darf: Auch hier kann nur die Annäherung als Parole gelten. Für das transzendentale Ding sind aber Begriff und Sein Identitäten: Mit dem Begriff ist implizite

das Sein, mit dem Sein implizite der Begriff gesetzt. Für die Forschung hat sich der Begriff seine Notwendigkeit und die Notwendigkeit ihren Begriff zu suchen, in dem transzendentalen Ideal ist dieser Ausgleich bereits vollzogen, um hierdurch stimulierend auf die Lösung dieses Ausgleichs in der wissenschaftlichen Prozeßbildung einzuwirken (426): „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz."

Liegen aber hier nicht die gleichen Strukturbedingungen vor wie bei dem sittlichen Ideale? Beruht nicht auch dessen Konstitution auf der Vereinigung zwischen Idee und empirischem Sein, sofern auch hier die Idee ihre Konkretisierung im Individuum fordert? Darauf kann man ja und nein antworten. Ja, sofern in der Tat die Idee ohne ihre Restriktion auf ein Individuum als Ideal unmöglich ist. Nein, sofern bei dem transzendentalen Ideale der Begriff des Individuums, des empirischen Seins, des Einzelnen, mit dem Begriffe schlechthin a priori gesetzt ist: Ohne Begriff kein Individuum, ohne Individuum kein Sein, ohne Analyse keine Synthese, ohne Synthese keine Analyse. Bei dem sittlichen Urbegriffe ist aber nur das Allheitsindividuum in der Person der Menschheit mitgesetzt, keineswegs aber das empirische Einzelindividuum, weil gerade die Idee des ethischen Sollens der Idee des Einzelindividuums diametral entgegensteht. Hier muß erst durch einen besonderen Akt der Vernunft das Individuum als Repräsentant des empirischen Seins mit der ethischen Idee vereinigt werden. Daher nennt Kant das transzendentale Ideal, das einzige eigentliche Ideal, „weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird" (400).

Ist dies aber nicht auch bei dem sittlichen Ideale der Fall, das ja Kant im ausdrücklichen Gegensatze zum sinnlichen Ideal gleichfalls das eigentliche Ideal nennt (397)? Sagt nicht auch Kant vom sittlichen Ideale, daß es nur deshalb eine Individualisierung der sittlichen Idee bewirkt, weil auch hier der Begriff des empirischen Individuums von Hause aus zum Inventar der sittlichen Idee gehört (395), sofern sie nicht nur alles an sittlichen Forderungen enthält, was zur unendlichen Weite dieses Begriffs gehört, „sondern auch alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehöret; denn

von allen entgegengesetzten Prädikaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken"? Wird also nicht auch hier der Begriff des absoluten empirisch Einzelnen in der Idee der Menschheit mitgesetzt? Wie läßt sich aber dann die besondere Auszeichnung des transzendentalen Ideals als des wahrhaft einzigen Vernunftideals rechtfertigen?

Die Erledigung dieses Einwands erfordert ein nochmaliges Eingehen auf den Begriff der ethischen Realisation. Wir haben schon früher auseinandergesetzt, daß die Ethik eine zweifache Realisation kennt: Eine theoretische und eine praktische. Die theoretische bekundet sich wie bei den kausallogischen Disziplinen in der Durchführung der Idee bis in die letzten Einzelforderungen, die das Individuum als Träger der Allheit zu erfüllen hat. Von diesem Gesichtspunkte aus muß in der Tat der Begriff des empirischen Einzelindividuums in der ethischen Zentralidee mitgesetzt sein, wenn die Idee in ihrer ganzen Vollkommenheit erfaßt und betätigt werden soll. In dieser Hinsicht ist der sittliche Begriff das genaue Pendant zu dem teleologischen, und was von dem transzendentalen Ideale als dem Realisationsmittel teleologischer Maximen gilt, das muß auch von dem sittlichen Ideal als dem Realisationsmittel ethisch teleologischer Normen gesagt werden. Kommt etwa für das sittliche Ideal als wissenschaftlicher Funktionsbegriff die Gemeinschaft in Frage, so muß die Gemeinschaft ebensosehr im Individuum konkretisiert gedacht werden, wie das Individuum nur als Träger dieser Gemeinschaft die ethische Idee verkörpert.

Anders aber liegt die Frage auf dem Gebiete der praktischen Realisation, wo das Individuum in seinem physisch psychischen Habitus die ethische Idee verwirklichen soll? Kann dieses praktische Individuum in der Idee der Menschheit mitgesetzt sein? Darf es mitgesetzt sein? Hieße das nicht die Kausalitätslogik restlos der Ethik ausliefern? Und welche Gewißheit verbürgt diese Unterordnung der Kausalität unter das ethische Sollen? Nur unter einer Voraussetzung ist diese Annahme möglich, daß nämlich die Kausalität als ein Unterbegriff der Ethik gewertet wird. Dann freilich wäre das transzendentale Ideal als der vollendete Ausgleich zwischen teleologischem Sollen und kausal empirischem Sein mit dem sittlichen Ideal identisch, sofern sich ja auch in dem kausalen Sein rein ethische Relationen bekunden, denn die Einmündung des teleologischen Gefüges in die kausale Einheit würde dann nichts anderes besagen als die Hinausführung der Teleologie auf dem Wege der Kausalität in die Autotelie.

Mit dieser Auffassung wäre auch die Doppelstellung beseitigt, die der Individualbegriff im System der Transzendentalphilosophie einnimmt. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß dieser

Begriff auf dem Gebiete der Naturbeschreibung die Vorarbeit für die kausale Forschung leistet, also nur den Charakter eines Hilfsbegriffs trägt. Auf ethischem Gebiete jedoch ist dieser Begriff Selbstzweck, hat also nicht wie auf naturwissenschaftlicher Seite nur regulative, sondern konstitutive Bedeutung, da er die Hypothesis der ethisch synthetischen Gemeinschaft bildet. Solange nun sittliches Ideal einerseits und transzendentales Ideal andererseits getrennte Instanzen vertreten, kann es zwischen dem logisch analytischen Individuum und dem ethischen keine Vereinigung geben. Denn derselbe Begriff, der in einer Funktion Mittel zum Zwecke ist, kann nicht gleichzeitig in einer anderen Funktion Selbstzweck sein, sowenig die formale relative Zweckmäßigkeit mit der ethischen identisch sein darf. Erst in dem Augenblicke, in dem die Kausalität als ein Erzeugnis der Ethik gilt, kann auch eine Vereinigung zwischen dem naturgeschichtlich teleologischen und dem ethisch teleologischen Individuum stattfinden. Denn die Hilfsarbeit, die das teleologische Individuum für die Kausalforschung leistet, ist in Wahrheit nur eine Vorbereitung für das ethische Individuum, so daß sich die beiden Individualbegriffe nur als verschiedene Schichten innerhalb ein und derselben Bewußtseinssphäre bestimmen. Gewiß sind diese beiden Individualbegriffe, trotz ihrer gemeinschaftlichen Zugehörigkeit zu ein und derselben Bewußtseinsrichtung, nicht einerlei, denn auch so bleibt der rein teleologische Individuumsbegriff etwas anderes als der ethische Begriff gleichen Namens. Aber sie dürfen es auch nicht sein, soll nicht an die Stelle einer methodischen Identität zwischen Natur und Ethik eine inhaltliche treten. Das wäre freilich unbedingt der Fall, wenn wir zwischen beiden Individualbegriffen keinerlei Unterschied walten ließen.

Wenn wir nämlich sagten, daß vielleicht Kant die Kausalität als einen Ertrag der Ethik betrachten könnte, so sollte damit nur gemeint sein, daß die Ethik als der Primat der theoretischen Vernunft die Kausalität fordert, um sich selbst zu realisieren. Damit ist die Kausalität der Ethik nachgeordnet, ohne dabei ihres Sondercharakters verlustig zu gehen, d. h. nur zu ihrer methodischen Vollendung verlangt die Ethik eine solche Unterordnung der Kausalität, nicht aber zu ihrer inhaltlichen; denn sonst könnte die Kausalität als Ergänzung und Verwirklichung der Ethik überhaupt nicht in Frage kommen: Nur in der ewigen Heterogenität beider Bewußtseinsformen beruht die Ergänzung der einen durch die andere, und nur zum Zwecke dieser Ergänzung muß die Heterogenität gefordert werden. Und gerade diesen Unterschied im Inhalte drückt die Verschiedenheit der Bedeutungen im Individualbegriffe aus.

Ist nun anzunehmen, daß Kant auf Grund der soeben erwähnten

Betrachtungen das sittliche Ideal mit dem transzendentalen identifizieren wollte? Wir haben diese Frage schon früher, freilich in einem anderen Sinne, erwogen. An jener Stelle sollte das transzendentale Ideal nur insoweit mit dem sittlichen identisch sein, als dank dieser Identität die Einheit des Bewußtseins erreicht werde. Die Voraussetzung dieses Zieles bildete die Erwägung, daß der teleologische Begriff nur dann durch seine Verbindung mit dem „Einzelnen“ zum „Inbegriffe der gesamten Möglichkeit“ erhoben werden könnte, wenn er nicht selbst durch einen noch umfangreicheren Unendlichkeitsbegriff begrenzt werde, wie solcher in dem ethischen Apriori als dem Begrenzungsfaktor des kausalen Apriori zur Geltung gelangt. Anderenfalls wäre er kein transzendentaler Begriff, sondern nur eine Endlichkeitsrelation mit transzendenter Etikette. Diese Erörterung ging mithin von der Reflexion über den Begriff aus, der durch seine Vereinigung mit dem Einzelnen als dem Repräsentanten des Seins auf synthetisch kausaler Grundlage eine der beiden Komponenten im transzendentalen Ideale darstellt. Nunmehr konzentriert sich die Erörterung auf die zweite Komponente, auf den Begriff des Einzelindividuums, weil das transzendentale Ideal nur dann den Inbegriff der Möglichkeit involvieren kann, wenn mit dem teleologisch analytischen Begriff als solchem der Begriff des Einzelseins a priori verbunden ist. Soweit es sich hierbei um den Individualbegriff der formalen Zweckmäßigkeit handelt, mag eine solche ideale Vereinigung zwischen den gesamten Kausalitätsrelationen einerseits und dem Einzelnen andererseits zulässig sein. Wie verhält es sich jedoch, wenn die Gesamtheit aller Kausalrelationen mit dem Individualbegriff der ethischen Zweckmäßigkeit in Beziehung gebracht werden soll? Man könnte einwenden, an einem solchen Problem sei der Inbegriff der kausalen Möglichkeit nicht interessiert. Das mag sein. Um so mehr jedoch hat die Ethik ein Interesse daran, daß ihr Individualbegriff mit der Gesamtheit aller Kausalrelationen eine Verbindung eingeht, wenn ihre Forderungen geschichtliche Realität erlangen sollen. Das scheint aber nur möglich, wenn die Kausalität ebensosehr mit der Ethik verwoben und darin eingebettet ist, wie das Einzelsein der Kausalität in deren Gesamtrelationen. Nur dann könnte das ethische Allheitsindividuum mit dem kausalen Einzelindividuum im Begriffe des sittlichen Ideals ebenso zur gegenseitigen Deckung gebracht werden, wie in dem transzendentalen Ideale die Gesamtheit aller Möglichkeitsprädikate mit dem empirischen Einzelindividuum eine gegenseitig bedingte Einheit bildet.

Damit wäre auch jenem anderen Bedenken Rechnung getragen, demzufolge sich in dem transzendentalen Ideale eine Empirisierung der Idee vollziehe, weil es die Idee auf den Begriff des empirisch Einzelnen

eingestellt habe. Dieser Vorwurf wäre nur solange berechtigt, als der Begriff des Einzelseins nicht logisch kategorial, sondern psychologisch sinnlich gefaßt wird. In seiner kategorialen Erfassung repräsentiert der Begriff der empirischen Einzelheit ebensosehr die Unendlichkeit wie jede andere Kategorie, wobei freilich zu bemerken ist, daß die ethischen Forderungen eine noch höhere Unendlichkeitsdignität besitzen als die logischen, weil diese von jenen begrenzt werden. In der psychologisch sinnlichen Erfassung sinkt jedoch der Einzelbegriff zu einem absoluten Endlichkeitsgebilde herab und bedeutet in seiner Verbindung mit der Kategorie deren völlige Materialisierung. Sobald diese beiden Erkenntnisarten, die kategoriale und die psychologistische, nicht auseinander gehalten werden, tritt jene erkenntniskritische Entgleisung ein, die in der Hypostase begrifflicher Relationen ihren Ausdruck findet, die Kant zwar genau beschreibt und psychologisch begründet, die er aber in gewissem Grade selbst verschuldete, weil er den Begriff des Einzelnen logisch nicht hinreichend fixierte. Ebendeshalb hat er auch eine Klarstellung der Beziehungen zwischen dem sittlichen und transzendentalen Ideale verabsäumt, obgleich er an einer Stelle unsere Interpretation zu bestätigen scheint, sofern er dort (402) darauf hinweist, daß er schon oben „das Ideal der reinen Vernunft“ als „Gegenstand einer transzendentalen Theologie“ bezeichnet habe. Tatsächlich spricht Kant in dem „System der transzendentalen Ideen“ (269) davon, daß als Gegenstand der Theologie das Ding zu gelten habe, „welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen)“. Da nun dieser Gegenstand im ausdrücklichen Gegensatze zum Gegenstand der Psychologie, dem denkenden Subjekte, und zum Gegenstande der Kosmologie, dem Inbegriff aller Erscheinungen, genannt wird, so liegt die Vermutung nicht fern, daß Kant unter dem Gegenstande der Theologie die Ethik in ihrer Verbindung mit der Logik versteht. Das ist aber auch die einzige Stelle, die als Stütze unserer Interpretation in Betracht käme. Alle übrigen Stellen, insbesondere die Bezeichnung „All der Realität (omnitudo realitatis)“ (400), worunter die Vorratskammer des Stoffes zu verstehen ist, aus welcher „alle möglichen Prädikate der Dinge“ bezogen werden, sprechen scheinbar nicht für unsere Auffassung. Zwar könnte auch die Bezeichnung des transzendentalen Ideales als eines Dinges an sich selbst (entis realissimi) für unsere Interpretation sprechen, sofern Kant in der „Metaphysik der Sitten“ (179) die vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen „das Ding an sich selbst“ nennt, womit also der Einschluß des Ethischen in den Begriff des reinen Ideals erwiesen wäre. Indessen darf man daraus schon deshalb keine zu weit gehenden Schlüsse ziehen,

weil Kant ebensoviele Arten des „Ding an sich selbst" annimmt, als es verschiedene Ideen gibt (vgl. Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 50). Berücksichtigt man freilich, daß Kant den Gegenstand der Theologie „das Wesen aller Wesen (ens entium)" nennt, und wendet man auf diesen Begriff die Bezeichnung „Ding an sich selbst" an, so wäre in der Tat das transzendentale Ideal als die omnitudo realitatis das Ding an sich selbst schlechthin und ohne Bezugnahme auf das Ethische undenkbar. Auch die übrigen Titel, die Kant für dieses Ideal in Anspruch nimmt, „das Urwesen (ens originarium)", das „höchste Wesen (ens summum)" sprechen für die Zulässigkeit unserer Exegese.

Hier aber entsteht ein neues Problem: Wenn wirklich der Gegenstand der Theologie als die Idee, d. h. als die „absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt", mit dem gleichen Titel und der gleichen Funktion ausgestattet wird wie das transzendentale Ideal, wodurch unterscheiden sich dann beide Begriffe derartig voneinander, daß sie im Kantischen System offenbar zwei verschiedene Erkenntnismittel bilden? Um so mehr wird man zu dieser Fragestellung gedrängt, als Kant auf die gleiche logische Grundlage hinweist, die für die Konstitution der theologischen Idee und des transzendentalen Ideals maßgebend sind, nämlich das disjunktive Schlußverfahren (262 und 273). Ja an einer Stelle (273), auf die sich Kant zweifellos in seiner Abhandlung über das transzendentale Ideal (398) bezieht, nennt er direkt die theologische Idee das Ideal der reinen Vernunft: „Endlich schließe ich nach der dritten Art vernünftelnder Schlüsse von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transzendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transzendentalen Begriff noch weniger kenne und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluß werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen."

Auch der Hinweis auf den Unterschied zwischen Allgemeinheit (Universalitas) und Allheit (Universitas), den Kant für den Aufbau des Idealbegriffs einleitend verwendet, findet schon bei der Erörterung der transzendentalen Ideen (261 f.) Berücksichtigung. Welche Momente also bestimmen Kant, das transzendentale Ideal neben dem reinen Ideal der Vernunft als besonderes Denkmittel auszuzeichnen?

Es ließe sich vielleicht folgende Lösung denken: Das disjunktive Schlußverfahren, das bei der Begründung der theologischen Idee Anwendung findet, will nur kraft des Unbedingten die „Synthesis

der Teile in einem System bewirken". Das disjunktive Schlußverfahren in der Begründung des transzendentalen Ideals will dieses System gleichzeitig auf den Begriff des Einzelseins restringiert wissen, was sich begriffstechnisch dadurch zu erkennen gibt, daß der transzendentale Obersatz nicht aktiv an jener Differenzierung teilnimmt, die durch den Untersatz ausgeführt und durch den Schlußsatz auf den Obersatz bezogen wird. In dem Obersatze sind also Aufgabe und Lösung der Systematisierung gleichzeitig gegeben. Kant schreibt hierzu (400): „Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunktiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Einteilung (die Teilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Teil einschränkt und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingeteilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmten Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunktiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes durch eins der Glieder dieser Teilung im Untersatze übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transzendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunktiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Einteilung aller transzendentalen Ideen legte, nach welchem sie den drei Arten von Vernunftschlüssen parallel und korrespondierend erzeugt werden."

Unwillkürlich muß man hier die Frage stellen: Sollte wirklich in der Anwendung des disjunktiven Schlußverfahrens nur eine Analogie zwischen Idee und Ideal herrschen? Ist nicht vielmehr in der Idee allein die durchgängige Bestimmtheit mitgesetzt, sofern sie „das über den Gliedern gedachte Ganze" als „jene Sphäre der Möglichkeiten" darstellt, „aus welcher die in der Induktion erstrebte durchgängige Bestimmung erfolgen kann"? (Cohen, Kants Begr. der Ethik, 84.) Noch klarer tritt die völlige Gleichheit bei der Anwendung des disjunktiven Schlußverfahrens aus einer Stelle der Prolegomena (83 u. Anm. 1) hervor: „Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und

9*

disjunktive notwendig. Die darauf gegründete Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjekts (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen." Dazu die Anmerkung: „Im disjunktiven Urteile betrachten wir alle Möglichkeit, respektiv auf einen gewissen Begriff, als eingeteilt. Das ontologische Prinzip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Prinzip aller disjunktiven Urteile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmbar angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunktiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei ist, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zustande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädikate in sich enthält."

In diesen Worten finden sich also die gleichen Ausführungen, die Kant bei der Begründung des Idealbegriffs verwertet. Ja, Kant versäumt sogar nicht im Haupttexte zu betonen, daß die aus dem disjunktiven Schlußverfahren sich entwickelnde Idee des Unbedingten als Ideal anzusprechen sei, das mit dem Paralogismus als dem Ausdrucke der kategorisch psychologischen Idee und der Antinomie als dem Ausdrucke der hypothetisch kosmologischen Idee den Inhalt der reinen Vernunft vertreten soll. Wo bleibt da auch noch der leiseste Grund für die Ablehnung einer Identität zwischen theologischer Idee und transzendentalem Ideale? Worin unterscheidet sich dann noch der theoretische Begriff des Systems von dem Begriffe des Ideals? Wenn wirklich, wie Cohen ausführt, während des ganzen Induktionsprozesses das System als Begriff den Prozeß leitet und meistert, ist die Synthesis des Systems dann etwas anderes als jene kollektive Einheit in thesi, die durch den Schlußsatz in praxi zur Durchführung gelangt? Ist von solchem Gesichtspunkte aus nicht jeder Begriff „ein Ideal", wie dies Cohen in seiner Logik (577) hervorhebt?

Schließlich räumt Kant selbst bewußt diese Identität ein, wenn er (K. r. V. 401) sagt: „Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten."

Wenn aber Kant selbst die Identität der logischen Struktur zwischen Idee und Ideal zugibt, weshalb wählt er dann für die Idee des Wesens

aller Wesen, für die Idee der Ideen, den Namen *Ideal*? Weil das Ideal diejenige Idee darstellt, die sich in ihrem Abschlusse nach *oben* prinzipiell von allen übrigen Ideen trennt, denen weder ein Abschluß nach oben noch ein solcher nach unten vergönnt ist. Somit würde sich das Ideal als das System der Systeme nicht nur graduell, sondern auch prinzipiell von den Ideen unterscheiden. Es stände dann wertlogisch auf der gleichen Stufe, die etwa das *dx* als absolute Vorinstanz allen übrigen infinitesimalen Gruppengebilden gegenüber im Sinne einer selbstgenügsamen *Urantizipation* einnimmt. Auf diese Weise wäre freilich eine Vereinzelung, bzw. Verendlichung des Unendlichen erreicht, und die Idee als solche wäre durch eine derartige Restriktion auf den Einzelgegenstand zum Ideal als der zum Individuum konkretisierten Idee geworden. Daher sagt Kant (ibid.): „So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach), als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen."

In diesen Worten wird also mit aller Deutlichkeit in dem Begriff des *Ursprünglichen* das Kriterium des Wesens aller Wesen erblickt, ein Schluß nach rückwärts ist nicht mehr möglich, nur nach vorwärts bleibt die Bahn frei bis ins Unendliche hinein. Worin äußert sich aber der Funktionscharakter dieses Ideals? Kant erwidert: In zweifacher Art, aufsteigend und absteigend. Aufsteigend — sofern die Dinge als mangelhafte Kopien des Urbildes diesem selbst ständig näher zu kommen suchen, ohne es je zu erreichen, absteigend — sofern sie sich von ihrem Urbilde in seiner unendlichen Verneinung immer mehr entfernen, ohne jemals einen endgültigen Bruch zwischen Urbild und Vorbild zu vollziehen. Wer dächte bei dieser Charakteristik nicht unwillkürlich an die Theorie der *Emanation*, die in der *Remanation* ihre korrelative Ergänzung findet? Ist aber nicht der Kern dieser Theorie in der Aristotelischen Begriffspyramide zu suchen, deren Spitze nicht nur essentielle, sondern auch existentielle Geltung besitzt, und die deshalb zur Frage drängte, ob diese Spitze im Diesseits durch eine coniunctio intellectualis oder im Jenseits durch die hieraus notwendig entspringende Unsterblichkeit zu gewinnen sei? Und doch kann ein derartiger Gedankengang den Kantischen Reflexionen um so weniger zugrunde liegen, als der Begriff der unendlichen Verneinung mit unerbittlicher Konsequenz die Unendlichkeit des Substrats fordert, ohne deren Annahme aus dem *transzendentalen* Ideale ein Objekt mit *transzendentem* Vorzeichen entsteht. Ja, gerade Kants vergleichender Hinweis auf den unendlichen Raum zwingt zu dieser Annahme. Sowohl bei der transzendentalen Erörterung des Raumes (59) als auch bei der metaphysischen der Zeit (64) wird aus der unendlichen Einschränkung des

Raumsubstrats auf dessen Apriorität resp. auf seine Unendlichkeit geschlossen. Mithin kann mit dem Begriffe des Ursprünglichen nicht der Abschluß des Wesens aller Wesen nach rückwärts gemeint sein, sonst würde das Ideal dem gleichen erkenntniskritischen Schicksale verfallen, von dem ein absolutes dx betroffen wird: Es würde zum Ding herabsinken.

Worin soll aber sonst die Ursprünglichkeit bestehen? Zur Beantwortung dieser Frage mag ein nochmaliger Blick auf Kants transzendentale Ästhetik dienlich sein. In den allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik schreibt Kant (78): „In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntnis sein und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses tun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die als Bedingungen der Existenz der Dinge a priori übrigbleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte? Denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist."

Danach bedeutet also der Begriff des Ursprünglichen die absolute Unabhängigkeit und Spontaneität, die nur deshalb Gott zugesprochen werden kann, weil bei ihm allein die Formen der Anschauung nicht durch die auswärtige Instanz eines Objekts, sondern durch die eigene Subjektivität ins Spiel gesetzt werden, so daß Subjekt und Objekt einander gleich sind und zwischen Affizieren und Affiziertwerden keinerlei Unterschied waltet.

Das gleiche gilt auch vom transzendentalen Ideale, sofern sich bei ihm in der Konstitution des eigenen Wesens eine völlige Unabhängigkeit von allen auswärtigen und nachgeordneten Instanzen bemerkbar macht. Es besteht also weder eine abhängige Beziehung nach oben noch nach unten, wie es eben nur bei völliger Absolutheit des Gegenstandes möglich ist. Kann aber eine solche Souveränität als etwas

anderes als ein Ersatz der Korrelation durch dogmatische Fixierung gewürdigt werden? Gewiß ist diese Art der Verendlichung nicht mit jener identisch, die durch die Empfindung wahrgenommen werden kann, auch nicht mit jener, die als Erzeugnis der schöpferischen Phantasie etwa in einem Romane die Illustration der Idee darstellt; worin aber unterscheidet sich dieses Ideal von allen übrigen, daß es von Kant als eigentliches Ideal bezeichnet wird? Besteht nicht auch hier die Funktion dieses Ideals darin, daß es — wie bei dem sittlichen Ideal — in der ständigen Zerstörung und Verneinung von Gegenwartsgebilden die Realisation der Idee durch die antizipierende Erfassung aufsteigender Typen nur um so kräftiger und freier sich entfalten läßt? Muß man nicht immer wieder darauf hinweisen, daß die Totalität der Prädikate, wie sie bei dem transzendentalen Ideale gefordert wird, keine vollständige ist, weil sie ihre Grenze im Ethischen findet, das die naturgemäße Fortsetzung des Formal-Teleologischen bildet? Steht dann nicht doch dieses Ideal hinter dem ethischen an logischem Geltungswerte zurück? Wäre es dann nicht doch richtiger gewesen, das eigentliche Ideal im sittlichen Ideal zu erblicken, und zwar nicht nur im praktischen, sondern auch im theoretischen?

Eine Erklärung für diese Widersprüche läßt sich nur dadurch geben, daß man annimmt, Kant verfolge bei der Aufstellung des transzendentalen Ideals weniger erkenntniskritisch bedingte methodische Interessen als historisch begründete religiöse. Es kommt ihm viel weniger auf die Frage an, welches wissenschaftlich kulturelle Faktum läßt sich durch das transzendentale Ideal rechtfertigen, als vielmehr auf jene Frage, wie kann dem durch die Theologie geforderten „Wesen aller Wesen" im Systeme der Transzendentalphilosophie ein Heimatsrecht zugebilligt werden. Bei diesem Vorherrschen des metaphysischen Bedürfnisses mußte sich auch die Begründung im metaphysischen Geleise vollziehen, obgleich nur eine transzendentale die Stellung des Ding an sich im Systeme der kritischen Philosophie gesichert hätte. Daß freilich diese transzendentale Begründung das transzendentale Ideal als das sittliche in thesi und praxi deklariert hätte, werden wir später noch genauer zu beweisen haben.

Die metaphysische Erörterung beginnt schon in der formallogischen Diskussion über den Unterschied zwischen den Begriffen der Allgemeinheit und Allheit, also zwischen dem diskursiven allgemeinen Begriff und dem synthetischen Konstruktionsgebilde des Dinges. Rein metaphysisch, d. h. formallogisch, ist auch jene Erwägung, derzufolge ein jedes Ding insofern die Verneinung des Wesens aller Wesen als des Inbegriffs der gesamten Möglichkeit darstellt, als es seine eigenen Konstitutionsmerkmale von dem Wesen aller Wesen zu Lehen trägt. Demnach ist das Wesen aller

Wesen der gesamten Totalität aller Dinge an Attributenfülle übergeordnet, während im Sinne transzendentaler Begriffsbildung nicht das Wesen aller Wesen, sondern das „Ding“, der „Gegenstand“ die unendliche Fülle logischer Relationen darstellt. Wer das Umgekehrte behauptet, der treibt ontologische Spekulation, aber keine transzendentale Kritik. Nun ist es freilich richtig, daß der Gedanke, das Einzelding sei Träger aller möglichen Prädikate, die Idee des Inbegriffs aller Möglichkeit voraussetzt. Aber das darf doch nicht etwa so verstanden werden, als ob dieser Möglichkeitsbegriff wie ein fertiges Gebilde allen Dingrelationen als deren gemeinschaftliches Substrat voranginge. Vielmehr muß auch hier die Devise gelten: Die Erzeugung ist das Erzeugnis, d. h. in und mit der Dingbildung entsteht der Inbegriff aller Möglichkeit, d. h. nicht das Ideal wird eingeschränkt und verneint, sondern der Gegenstand, der als Konkretion der Idee gelten will, wird mit diesen Ansprüchen abgewiesen, weil er nicht den vollen Idealgegenstand, sondern nur dessen Einschränkung repräsentiert. Man wird indes erwidern: Also wird doch der Idealgegenstand als Muster und paradigmatischer Maßstab vorangestellt und für alle Operationen vorweggenommen, wodurch unsere Distinktion zwischen Verneinung der Idee und Verneinung des Gegenstandes hinfällig wäre. Indessen darf man dabei nur eines nicht übersehen, daß nämlich das Ideal ebensosehr ein Erfolg des jeweiligen Gegenstandes ist, wie der Gegenstand ein Erfolg des Ideals. Was als absolute Vorinstanz aller Gegenstandsbildung voraufgeht, das ist nur die Methode der Idealbildung, niemals aber eine Erfüllung dieser Methode, wie solche in dem fertigen Gebilde des Ideals als des Inbegriffs aller Möglichkeit figurieren soll. Denn die erfüllte Idee ist als Vereinzelung und Einschränkung der in der Idee enthaltenen Allheit stets „unter“ der Idee, aber niemals „in“ der Idee.

Nur unter einer Voraussetzung ist dies möglich, daß nämlich auch der im Idealbegriffe wirksame Einzelheitsbegriff eine kategoriale Geltung hat, also mit der gleichen Unendlichkeitsmarke versehen ist wie die durch den Idealgegenstand zu konkretisierende und zu determinierende Idee. Das ist nämlich bei dem sittlichen Ideale der Fall, sofern die Unendlichkeit der gesamten Kausalität die Einzelheit darstellt, auf die das Unendlichsittliche der Idee restringiert wird, ohne daß hierbei von einer sach- und wertlogischen Äquivalenz beider Unendlichkeitsrelationen gesprochen werden könnte. Stellt man jedoch etwa die Idee der gesamten Teleologie auf den Begriff des Einzelnen ein, so muß unbedingt trotz allen transzendenten Vorzeichen eine Verdinglichung der Idee auf spiritualistischer Grundlage eintreten, weil gegenüber der Idee der Teleologie, die selbst den Begriff des Einzelnen mitumfaßt, jeder Begriff des Einzelnen als eines Restriktionsinstruments

eine Endlichkeit im empirischen, aber nicht im kategorialen Sinne bedeutet. Denn die Endlichkeit, die der Idee der Teleologie nachgeordnet ist, kann nur einen sinnlichen, aber nicht einen apriorischen Charakter haben. Daran kann auch die Forderung nichts ändern, daß ja im Idealbegriffe das Einzelne der Idee nicht untergeordnet, sondern beigeordnet werden, ja sogar mit zu seiner Substanz gehören soll. Denn gerade dies ist die Frage, ob das Einzelne dank seiner von Hause aus untergeordneten wertlogischen Stellung jene Funktion überhaupt ausüben darf, die ihm von Kant in dem Aufbau des Ideals zugemutet wird. Nur bei der Hinausführung des kosmologischen Noumenon ins sittliche kann dem Ideal als Funktionsbegriff ein Existenzrecht bewilligt werden. Denn hier im Sittlichen allein wird durch das Ideal jene Funktion bestimmt, die in der Idee des Sittlichen zwar methodisch enthalten, aber noch nicht zur deutlichen Auszeichnung gekommen ist, d. i. die völlige Kongruenz zwischen Idee und Individuum als die methodische und sachliche Übereinstimmung zwischen Ethik und Kausalität, sofern erst die Vereinigung beider Sphären den wahren Inbegriff aller Möglichkeit bedeutet.

Daß freilich bei dieser Koinzidenz zwischen kosmologischer und moralischer Idee der architektonische Aufriß in der Kantischen Systemlehre nicht zu halten ist, muß unmittelbar einleuchten, denn von einer Parallelität zwischen den drei Arten des Ding an sich kann dann ebensowenig die Rede sein, wie von einer Parallelität der drei Arten des Schlußverfahrens. Und dennoch ist diese Korrektur an der Disposition der Kantischen Ideenlehre von niemand anders als von Kant selbst ausgesprochen worden, wie man besonders aus seinen Ausführungen in der „Kritik der praktischen Vernunft" (Bd. V, 151 f.) erkennen kann: „Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transzendentalen Teile ist gar nichts auszurichten). Ich versuche nun diesen Begriff an das Objekt der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn nur als möglich unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit zulasse. . . Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das

kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche oben gehandelt haben."

Deutlicher konnte wohl kaum der Gedanke betont werden, daß das transzendentale Ideal als das Wesen aller Wesen nur in der sittlichen Vollkommenheit ein logisch zureichender Begriff ist, und daß mithin das transzendentale Ideal als der Schlußpunkt der Vernunft nur in der Einmündung in das sittliche Ideal als den wahren Inbegriff aller Möglichkeit seinen eigentlichen transzendentalen Zweck erfüllt. In solchem Sinne interpretiert auch Cohen in seinem Werke „Kants Begründung der Ethik" das Problem der systematischen Vernunfteinheit (304): „Die Freiheitsidee scheint die Vereinigung der transzendentalen Ideen zu sein. Alle die Noumena, alle Auslegungen des Ding an sich gehen in dieser Abwendung der intelligibeln Zufälligkeit von den Begebenheiten der Menschenwelt zusammen. An der Annahme der drei Ideen haftet der Schein des Künstlichen. . . Ihre regulative Bedeutung, mithin ihre einzige, liegt jedoch vornehmlich darin, worin auch das Unbedingte seine eminente Bedeutung hat: im Ethischen. Daher vereinigen sie sich alle drei in dem ethischen Grundbegriffe: Die theologische Idee liefert den Zweckgedanken nach seinen beiden Beziehungen: die systematische Einheit sowohl, in welcher die Kategorie der Kausalität zur Idee derselben, zur Idee des Zwecks sich erweitert, wie nicht minder jene Beziehung auf das Übersinnliche, als das intelligible Substrat der Natur, die zum Typus des Reiches der Zwecke wird. Gott, als das Korrelat der intelligibeln Zufälligkeit alles Denkbaren ist das Ideal der Zweckidee, des intellectus archetypus, wie des absoluten Zweckes. Aber, obgleich als Oberhaupt im Reiche der Sitten gedacht, ist er doch nur als moralisches Wesen Endzweck. Denn nur das moralische Wesen ist Endzweck. . . Es ist also die Koinzidenz mit dem moralischen Endzweck, nicht die Hervorbringung desselben, was die Gottesidee zum Prototyp der Freiheit macht. Jene Beziehung auf das übersinnliche Substrat, welche sie enthält, können wir für die Möglichkeit einer Ethik nicht entbehren."

Wenn aber Kant selbst an verschiedenen Stellen seiner Schriften die Identität zwischen transzendentalem und sittlichem Ideale ausdrücklich hervorhebt, wie kommt es dann, daß er trotzdem bei der direkten methodischen Ableitung des transzendentalen Ideals dessen Rangordnung im Systeme der kritischen Grundbegriffe verfehlen mußte? Die Antwort auf diese Frage liegt in der falschen Analogie, die Kant zwischen den reinen Anschauungsformen und dem transzendentalen Ideale in Wirksamkeit treten läßt. Es sind besonders zwei

Gesichtspunkte, die sich in den Dienst dieser Analogie stellen. Das Entstehen der Teile durch verneinende Einschränkung des Ganzen und die Identität des „Unter sich Enthaltens“ mit dem „In sich Enthalten“, d. h. des analytisch regressiven Denkens mit dem synthetisch antizipierenden Denken. Durch die Beziehung zu diesen Relationen glaubt Kant, die Idee der Allheit mit der der Besonderheit beim transzendentalen Ideale ebenso restlos auszugleichen wie bei den Formen der reinen Anschauung. Läßt sich diese Analogie durchführen? Kant selbst bestreitet es. Obgleich er kurz vorher noch auf das Beispiel des Raumes für die Begründung des Idealbegriffs exemplifiziert, desavouiert er sich selbst mit folgenden Worten (Bd. III, 402): „Weil man auch nicht sagen kann, daß ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen. Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Teilung derselben angesehen werden können; denn alsdenn würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden; welches nach dem vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit samt aller Realität in der Erscheinung gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens als ein Ingredienz nicht gehören kann.“

Kant ist also jetzt der Meinung, daß die Einschränkung der höchsten Realität zu deren Teilung führen müßte, womit die Relativierung des Einfachen zu einem Aggregat der Teile verbunden ist. Das oberste Wesen wäre also dann nicht mehr als der Inbegriff der Möglichkeit anzusehen, der — rein logisch betrachtet — nur die Ordnung des Mannigfaltigen zur Einheit des Systems bedeuten darf, sondern als der Grund im Sinne des erzeugenden Ursprungs aller Prädikate überhaupt, also auch der empirischen Sinnlichkeit. Das soll aber gerade verhütet werden, denn die empirische Sinnlichkeit und damit auch der Begriff des empirisch Einzelnen stehen außerhalb der Sphäre jener idealen Urrealität. Wie aber kann diese Einheit des Systems zur Einzelheit des Gegenstandes werden, um der Individualisierung der Idee als dem Begriffe des transzendentalen Ideals gerecht zu werden? Offenbar nur dadurch, daß der Begriff des empirisch Einzelnen ebenso durch einen neuen schöpferischen Akt des Denkens, oder genauer der

Einbildungskraft, an den Systembegriff der Einheit herangebracht wird, wie der gleiche Begriff des Einzelmenschen an die Einheit der ethischen Vollkommenheit. Das könnte freilich nicht eintreten, wenn Kant die anfänglich behauptete Analogie zwischen der Einheit der Anschauungsformen und der des transzendentalen Ideals festgehalten hätte. Denn im Begriffe des Raumes liegt implizite der Einzelraum eingeschlossen, weil ja gerade aus der Reflexion auf die Einschränkung des Gesamtraumes durch die Einzelräume der Begriff einer Anschauung, d. i. einer gegebenen unendlichen Größe erschlossen wird. Im Geiste der metaphysischen Erörterung des Raumproblems muß man die Gleichung wagen: Der Raum ist identisch mit den Einzelräumen, weil hier wie dort die Einheit des Nebeneinander, d. h. des Beisammen, das Konstituens des Raumes bildet. So vollzieht sich im Raume in der Einheit des Nebeneinander, wie auch in der Zeit als der Einheit des Nacheinander, durch die Teilung die Idealisierung und Apriorisierung des Aggregats, denn gibt es kein Nebeneinander, so gibt es auch keine Einheit, und gibt es keine Einheit, so gibt es kein Nebeneinander: Einheit heißt Einheitsbildung durch Erzeugung und Zusammenfassung der Einzelheiten. Aus dem gleichen Grunde muß man sagen, daß der Raum als Inbegriff der Räume diese selbst erzeugt, sofern das in ihm wirksame Prinzip der Raumbildung gleichzeitig die Bedingung für den Aufbau der Einzelräume darstellt, weil beide Raumrelationen miteinander identisch sind, wenigstens soweit die metaphysische und nicht die transzendentale Begründung in Frage steht; denn metaphysisch gibt es kein Kriterium für die Unterscheidung zwischen Einzelräumen und dem Gesamtraume. Daher kann man wohl vom Raume sagen, er fasse die Einzelräume als seine Teile sowohl in sich als unter sich, niemals aber gilt dies vom transzendentalen Ideale, das als systematische Einheit die Dinge wohl unter sich begreift, niemals aber in sich. Soll dies aber dennoch möglich sein, so müßten die Dinge ebenso nebeneinander aggregatförmig gelagert sein wie im Raume. Nur wenn durch einen besonderen Akt der kompositorisch wirkenden Einbildungskraft die systematische Einheit auf den Begriff des empirischen Einzelgegenstandes projiziert wird, können auch die Prädikate simultan, nicht nur sukzessiv, im Ideale vorhanden sein. Daß wir dann freilich den kategorialen Begriff der systematischen Einheit seiner Unendlichkeit berauben und ihn zur Endlichkeitsrelation herabdrücken, ist nicht zu bezweifeln. Der weit schlimmere Schaden dieser rein konventionellen Denksetzung aber besteht darin, daß nunmehr auch die Teleologie kausalen Charakter erhält, da das Ideal doch in thesi ebensosehr die Einzelprädikate aus seinem Schoße synthetisch antizipierend entläßt, wie der Raum die Ein-

zelräume. Dann aber würden wir unbedingt beim Aristotelischen Begriffsrealismus enden, demzufolge im diskursiven allgemeinen Begriff auch der apriorisch synthetische enthalten ist.

Kant hat also ganz konsequent gehandelt, wenn er den Vergleich mit dem Raume preisgibt, weil hierdurch das Ideal in eine erkenntniskritisch völlig unhaltbare Stellung gedrängt würde. Weshalb aber unterzieht dann Kant überhaupt noch das Ideal einem Vergleich mit dem Raume? Die Antwort gibt er in folgenden Worten (426): „Denn so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Prinzipium der Sinnlichkeit ist, dennoch ebendarum für ein schlechterdings notwendiges, für sich bestehendes Etwas und einen a priori an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird, so geht es auch ganz natürlich zu, daß, da die systematische Einheit der Natur auf keinerlei Weise zum Prinzip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellt werden kann, als sofern wir die Idee eines allerrealesten Wesens als der obersten Ursache zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand, und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als notwendig vorgestellet, mithin ein r e g u l a t i v e s Prinzip in ein k o n s t i t u t i v e s verwandelt werde; welche Unterschiebung sich dadurch offenbart, daß, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respektiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) notwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Notwendigkeit keines Begriffs fähig ist und also nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypostatische Bedingung des Daseins in meiner Vernunft anzutreffen gewesen sein müsse."

Der Sinn dieser Ausführungen ist folgender: Wie der Raum kraft der an ihm und durch ihn vollzogenen E i n s c h r ä n k u n g seiner selbst zum Ursprungsprinzip aller Einzelräume wird und dadurch jene H o m o g e n i t ä t zwischen sich und den Einzelräumen stiftet, die ihn selbst als einen Einzelraum, d. h. einen gegebenen Einzelgegenstand, erscheinen läßt, so bildet auch die transzendentale Realität als der Inbegriff aller möglichen Formen selbst eine Einzelform, weil die Einzelformen — wie beim Raume — nur durch eine fortwährend antizipierende Einschränkung der Urform zustande kommen. Wie ferner der Raum der Räume ein nach rückwärts abgeschlossenes und daher absolut notwendiges Gebilde darstellt, so muß auch die systematische Einheit aller Formen ein Absolutes bedeuten, weil auch ihr scheinbar ein regressus ad infinitum versagt bleibt. Wo aber der Abschluß nach rückwärts als stillstehend angenommen wird, da bildet der Träger dieses Abschlusses ein U n b e d i n g t e s, ein N o t w e n d i g e s, dem gegenüber alle durch dessen Einschränkung entstandenen Gebilde als W i r-

kungen und Bedingtheiten der Urrelation erscheinen. So wird das Unbedingte zur Bedingung.

Daß freilich dieser Vergleich nur cum grano salis zu nehmen ist, hebt Kant in einer früheren Stelle, wie wir sahen, ausdrücklich hervor, denn bei dem transzendentalen Ideale könne von einer Einschränkung eines antizipierten Ursubstrats keine Rede sein, da sonst dem Begriffe der Urrealität eine kausale, aber keine teleologische Geltung zugesprochen werden müßte. Entfällt aber der Begriff der Einschränkung, so kann auch von einer Homogenität zwischen der transzendentalen Systemeinheit und den einzelnen Ideen der Zweckmäßigkeit nicht mehr gesprochen werden, und die Übertragung der systematischen Einheitsidee auf einen Einzelgegenstand enthüllt sich als ein Akt dialektischer Willkür. Dieser Auffassung gibt auch Kant in folgenden Worten Raum (404): „Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren, kommt daher, weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn vermittelst der schon gedachten transzendentalen Subreption mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt."

Hier ist es also klar ausgesprochen, daß der Begriff des Einzelnen als eines „Ganzen" gar nichts mit dem „Inbegriff aller Möglichkeit" zu tun hat, daß er nur einer dialektischen Verwandlung distributiver Operationen in kollektive seine Entstehung verdankt, und daß deshalb ebensowenig das transzendentale Ideal wie das sittliche Ideal zu jenen Denkgebilden gehört, die als „reine Vernunftbegriffe" (396) auszuzeichnen sind.

Schließlich glaubt Kant den Begriff der Einschränkung trotz aller Verschiedenheit in der logischen Struktur zwischen Ideal und Raum insofern retten zu können, als er in dem Inbegriffe aller prädikativen Möglichkeit eine Unendlichkeitsaufgabe sieht, der gegenüber die aus der Erfahrung stammenden Einzelformen in der Tat als Determinationen des Unendlichen erscheinen. Infolge „einer natürlichen Illusion" wird nun diese Unendlichkeit aller möglichen Prädikate, die nur soweit Geltung hat, als sie auf den „Kontext einer möglichen Erfahrung" bezogen wird, der Restriktion auf die Erfahrung entblößt und für selbständig erklärt. So entsteht durch Preisgabe der restringierenden Einschränkung auf die Erfahrung der Gedanke, als ob der Inbegriff der Möglichkeit aller Prädikate ein Grundsatz an sich von konstitutiver Geltung wäre. Daß freilich diese Art der Einschränkung mit

der für die Entstehung des Einzelraumes typischen keine Spur von Ähnlichkeit mehr hat, braucht kaum erwiesen zu werden. Beim Raume wird durch die Einschränkung der Einzelraum dem Gesamtraume homogen, beim transzendentalen Ideale jedoch wird gerade durch die P r e i s g a b e dieser Einschränkung der Inbegriff aller Möglichkeit zu einer dem Raume analogen konstitutiven A b s o l u t h e i t erhoben. I d e a l aber würde dann diese Absolutheit deshalb genannt, weil sie an die Stelle regulativer Bedingungen konstitutive setzt — auf Grund dialektischer Scheinlogik.

IV. Das Ideal des höchsten Gutes.

Die Erörterung dieses Problems beginnt Kant mit folgenden Worten (Bd. III, 540): „Die Vernunft führte uns in ihrem spekulativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu spekulativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführeten und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des spekulativen ganz und gar abschlägt."

Das Problem, das sich in diesen Worten kundgibt, ist folgendes: Die Erfahrung als Inbegriff aller Naturerkenntnis zeigt am Ende ihres Bereichs die grenzenlose Welt des Unbedingten, der gegenüber sie völlig hilflos und abhängig erscheint. Nur dadurch, daß die „Schranke" des Unendlichen in eine „Grenze" verwandelt wird, dergemäß sich das Unendliche als die naturgemäße Fortsetzung des unendlich Endlichen oder genauer das Endliche als Wirkung des Unendlichen qualifiziert, kann die Kluft zwischen unendlicher Zufälligkeit und unendlicher Zweckmäßigkeit überbrückt werden. Denn die Ideen der Zweckmäßigkeit, in die sich das Unbedingte, das Ding an sich, entfaltet, schließen organisch den Erfahrungsprozeß ab und verleihen ihm Sicherheit und Halt. Aber der Abschluß, den die Ideen der Erfahrung verleihen, ist ein imaginärer. Nirgends gibt es einen Punkt, der als die restlose Erfüllung der Idee angesprochen werden könnte, ist die Idee doch ebenso unendlichen Ursprungs wie die die Kategorien restringierende und realisierende Sinnlichkeit. Dies läßt sich sowohl auf dem Gebiete der formalen als auch auf dem der moralischen Zweckmäßigkeit erweisen. Der gemeinschaftliche logische Nenner beider Faktoren ist der Begriff des Individuums. Dieser Begriff bildet jedoch als die

Hypothesis des Lebens im biologischen und ethischen Sinne eine eigene Kategorie und hat demgemäß die gleiche Unendlichkeitsgeltung wie jede Kategorie überhaupt. Ist dies richtig, so muß auch die Idee des Zweckes darauf verzichten, die in ihr sich aussprechende Aufgabe einer intelligibeln Begrenzung des Zufälligen zu vollziehen — und abermals wird die Vernunft getrieben, einen Begriff zu entdecken, der das Unendliche in begriffliche Schranken bannt, ohne doch ihm einen Endlichkeitscharakter zu vindizieren. Man könnte nun fragen: Wozu bedarf es denn eines derartigen Abschlußbegriffes? Ist der Abschluß nicht hinreichend durch die einheitliche Methodik begründet, die beiden Seinsdimensionen, der mathematisch naturwissenschaftlichen und der biologisch ethischen, gemein ist? Durch jene Methodik also, die in dem limitativen Urteil ihren Ursprung und ihre erkenntniskritische Rechtfertigung erhält? Oder sollte in diesem metaphysischen Drang der Vernunft etwa ein gefühlspsychologisches Moment zum Durchbruch kommen, wie es von der kritischen Religionsphilosophie Natorps vertreten wird, daß nämlich das Gefühl die Trennung zwischen Sollen und Sein deshalb zu überbrücken sich anschickt, weil sich doch diese Trennung von Hause aus als etwas Gefühlswidriges darstellt? Die Lösung, die Kant mit der Stabilierung seines Ideals vom höchsten Gute gibt, scheint allerdings ins Gebiet des Religiösen einzubiegen. Indessen darf man nicht übersehen, daß auch rein systematische Interessen einen derartigen Abschluß fordern. Gewiß ist es richtig, wenn man in dem „du sollst“ das „du kannst“ geborgen sieht, und nicht minder einleuchtend ist der Gedanke, daß in dem Reiche „autonomer Wesen“ die hinreichende Garantie für die Möglichkeit der ethischen Wirklichkeit geboten wird. Und doch läßt sich die Frage nicht abweisen: Welcher Begriff schafft jener Möglichkeit Raum, die bei allem Ausgleich zwischen ethischem Sollen und ethischem Können die Selbständigkeit beider Instanzen aufrecht erhält? Offenbar kann dies nur ein solcher Begriff sein, der nicht die restlose Vereinigung zwischen Ethik und Natur bedingt, da in diesem Falle zwischen beiden Instanzen Identität herrschen müßte. Schon aus diesem Grunde ergibt sich, daß ein solcher Begriff keinen metaphysischen Dingcharakter annehmen kann, da dann die transzendentale Scheidewand zwischen Ethik und Natur prinzipiell beseitigt wäre.

Hier gibt es nur einen Ausweg. Der fragliche Begriff darf keineswegs mit allen Attributen ausgestattet sein, die beiden Reichen, der Logik und der Ethik, zugehörig sind, wenn er nicht zu einem transzendenten Objekt erstarren soll. Cohen reserviert deshalb für ihn nur das Attribut der Zeit, aber nicht das des Raumes in Verbindung mit dem der Zeit. Diesen Begriff nennt er das Ideal, das nur ein Sein des Sollens, aber kein Da-

sein des Sollens repräsentiert. Und weil das ethische Sollen auf ein Sein der Zeit, wie es die Zukunft darstellt, projiziert wird, erwächst aus der Möglichkeit des ethischen Seins die Wirklichkeit des ethischen Daseins. So erfüllt also in dem Begriffe des ethischen Ideals die Zeit als die Möglichkeit der ethischen Zukunft die gleiche Aufgabe, die das Zeitschema in dem Übergange zwischen Kategorie und Anschauung auf sich nimmt. Damit erst ist die tiefste Übereinstimmung zwischen Ethik und Natur, zwischen Idee und Kategorie, erreicht. Auch die Kategorie bedeutet ein Sein des Sollens, eine Aufgabe wie die Idee. Auch die Kategorie würde bei einer unmittelbaren Projektion auf den Zeitraum ihres Sollcharakters ebenso verlustig gehen, wie die Ethik bei ihrer unmittelbaren Konkretisierung zum transzendentalen Zeitraumobjekt. Nur dadurch, daß die Kategorie durch Vermittelung des Zeitschemas mit dem Raume eine Verbindung eingeht, bleibt sie vor einer restlosen Absorption durch die Sinnlichkeit bewahrt. Denn so gewiß die Zeit der umfassendere Begriff gegenüber dem Raume ist, so gewiß kann auch die schematisierte Kategorie alle Grenzen sprengen, die ihr durch den Raum gezogen werden. Dadurch erst ist die Priorität des Denkens gegenüber der Sinnlichkeit zum unzweideutigen Ausdruck gekommen – selbst für den Fall, daß auch die Sinnlichkeit ein Erzeugnis des Denkens bedeutet.

Von diesem Gesichtspunkte aus müßte zweifellos der Standpunkt als berechtigt gelten, daß im Schematismus das Denken die Bestätigung seines absoluten Aprioricharakters erfährt. Damit wäre aber auch jene Anschauung überwunden, die den Raum an Stelle der Zeit zum Instrument des Schematismus gesetzt sehen möchte, weil angeblich Raum und Zeit logisch äquivalente Begriffe darstellen. Gewiß ist es richtig, wenn Natorp bemerkt (Kantstud. XXII, 4, S. 442[1]): „Zeitliche Bestimmung, als wirkliche, ist selbst nur durch räumliche möglich", wodurch aber keineswegs bewiesen ist, daß der Raum ein geeigneteres Mittel zur Schematisierung abgibt als die Zeit. Gerade deshalb, weil der Raum der Wirklichkeit näher steht als die Zeit, eignet er sich weniger zur Schematisierung als diese. Denn die Aufgabe der Schematisierung besteht ja darin, daß nicht eine direkte unmittelbare Beziehung zwischen Kategorie und Wirklichkeit Platz greift, damit die in der Zeit sich aussprechende Aufgabe der Mehrheit, der Ersonderung, zu ihrem Rechte komme, da ohne Mehrheit die im Raume enthaltene Synthesis der Allheit nicht vollziehbar ist. Hat doch gerade Natorp selbst die Funktion der Zeit in dieser Weise charakterisiert (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 289 f.): „Der fragliche Unterschied (sc. zwischen Zeit und Raum) ist nun nicht zweifelhaft, gerade sofern er die direkt die Existenz angehenden Merkmale beider betrifft. Nämlich

das Mannigfaltige im Raum ist zugleich mit-, oder wie man gern sagt, nebeneinander, das Mannigfaltige in der Zeit nur nacheinander; die Stellen in der Zeit lösen sich ab; wenn eine nächste eintritt, muß die vorige weichen; während im Raum alle Stellen zusammenstehen und sich gegenseitig nicht nur nicht verdrängen, sondern halten und tragen. Dies weist auf den vorhin festgesetzten Grundunterschied: daß Zeit ursprünglich Sonderung, Raum ursprünglich Verbindung bedeutet ... Wie nun überhaupt die Sonderung für die Vereinigung vorbedingend ist, nicht ebenso umgekehrt, so folgeweise die zeitliche Sonderung für die räumliche Vereinigung, aber nicht diese für jene. Die Vereinigung ist gar nicht bestimmt vollziehbar, wenn nicht die Sonderung zuvor vollzogen ist; in der Vereinigung müssen ja die verbundenen Glieder zugleich volle Selbständigkeit gegeneinander bewahren. Gerade jene Wechselbeziehung, die für die Raumordnung wesentlich unterscheidend ist, setzt deutlichste Scheidung voraus, die für sich allein zeitliche, nicht räumliche Ordnung begründen würde. Also ist Raumordnung durch Zeitordnung bedingt; nicht im gleichen Sinne diese durch jene. Daraus versteht sich, daß, wie Kant richtig beobachtet hat, die Zeitordnung sich der Raumordnung überordnet; daß in der Zeit sich ordnen muß, was nur überhaupt in unsere Vorstellung kommt, auch wenn es nicht oder noch nicht räumlich geordnet sein mag ... Die Möglichkeit der Sonderung schließt die Möglichkeit der Vereinigung zwar ebenso ein wie umgekehrt; nicht aber der Vollzug der Sonderung ist darum gebunden an den vorausgegangenen Vollzug der Verbindung; während umgekehrt die Sonderung vollzogen sein muß, wenn eine Verbindung in bestimmter Gestalt soll stattfinden können." Ferner S. 345: „Die Hypothese der Gleichförmigkeit einer Veränderung hat aber überhaupt nur einen angebbaren Sinn in der Vergleichung einer Mehrheit von Veränderungsreihen. Es muß also, damit überhaupt eine Folge der Zeitmomente für eine gegebene Reihe von Veränderungen bestimmt sein könne, eine Mehrheit von Veränderungsreihen gegeben und in solcher Beziehung miteinander darstellbar sein, daß die Ordnung je in einer folgenden Reihe nach irgendeinem Gesetze in Beziehung auf die Ordnung einer erstgegebenen sich bestimmt. Dies ist der tiefe, unbedingt richtige Sinn der Aufstellung Kants (in den Beweisen seiner drei ‚Analogien der Erfahrung'): daß die objektive Zeitfolge des Geschehens eine Konstruktion der Erkenntnis sei, beruhend auf der Herstellung eines ‚ursächlichen', d. h. aber (auch für Kant) nichts weiter als: eines Funktionalzusammenhanges des Geschehens; in welchem die objektive Zeitfolge (der Sache nach) sich darstellen würde als identische Folge der Ordnungszahlen der sukzessiven Werte der zueinander in gesetzmäßige Beziehung gesetzten Veränderlichen ... Soweit

ließ sich gelangen auf Grund der einzigen, aber unabweisbaren Forderung einer einheitlichen Zeitordnung des Geschehens, noch ohne bestimmtere Rücksicht auf die ebenso unabweisbar geforderte Einheit der Raumordnung. Es ist aber ersichtlich, wie eben damit die gewonnenen Festsetzungen noch in großer Unbestimmtheit verbleiben. Ein Funktionalzusammenhang paralleler Veränderungsreihen ist gefordert; in der eindimensionalen Ordnung der Zeit aber wäre für einen solchen überhaupt kein Platz; es muß also die Simultanordnung, die Ordnung der ‚Koexistenz' hinzutreten, also die räumliche Ordnung. Hier kommt es uns nun zustatten, daß überhaupt, während die Elemente in der Zeit sich der Existenz nach ausschließen, die Elemente des Raumes sich vielmehr gegenseitig bedingen und geben; daß die Raumordnung, wie überhaupt Verbindung, so auch Verbindung in der Existenz besagt... Jedem Raumpunkt also, der existentiell gegeben sein soll, muß ein Punkt oder absolutes Element des Existierenden entsprechen, nämlich — dieser Zusatz ist unerläßlich — je für einen identischen Punkt des Existierens, also der Zeit... Ohne Beziehung auf die Zeit hätte überhaupt die Koexistenz der Teile des Raumes und also des Rauminhalts keinen hinreichend bestimmten Sinn; denn das Existierende setzt das Existieren, die Ordnung des Existierenden die des Existierens schon voraus. Auch unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die Zeitordnung der Raumordnung logisch vorhergehend; während allerdings eine Zeitordnung empirisch nicht bestimmt sein kann ohne gleichzeitige Bestimmtheit der Raumordnung."

Soweit die Ausführungen Natorps. Wir haben sie mit voller Absicht etwas ausführlicher wiedergegeben, um zu zeigen, daß gerade für Natorp das logische Prius der Zeit gegenüber dem Raume nicht angezweifelt werden darf. Steht dies aber fest, so ist es kaum zu verstehen, daß Natorp in der Frage der Schematisierung den Raum nicht nur gleich — sondern sogar mit Rücksicht auf die allgemeine Anmerkung Kants zum System der Grundsätze in der zweiten Auflage der K. d. r. V. noch höher wertet (K. St. a. a. O., 442[1]): „Indessen ergibt sich aus der bedeutsamen ‚Allgemeinen Anmerkung' der 2. Aufl. zum System der Grundsätze (208), daß der Raum in der Tat mindestens in gleicher, eigentlich in erster Linie hätte herangezogen werden müssen. Zeitliche Bestimmung, als wirkliche, ist selbst nur durch räumliche möglich, trotzdem die Zeit als ‚Bedingung der Möglichkeit' der Anschauung dem Raum voraufgeht." Dagegen stellen wir die Frage: Handelt es sich denn im Probleme des Schematismus um eine zeitliche Bestimmung als wirkliche? Nach der voraufgegangenen Erörterung steht im Schematismus zunächst die Frage zur Diskussion: Durch welchen Begriff kann die Kategorie auf den Raum bezogen werden, um sich durch diese Bezugnahme zum Grundsatze zu erweitern? Dann aber die weitere Frage: Durch welchen

Begriff kann der Grundsatz von der unbestimmten Denkwirklichkeit zur konstanten Einzelwirklichkeit der Empfindung hinausführen? Wie wird aus dem x das a? In beiden Fragen kann die Antwort nicht lauten, daß dieser Vermittelungsbegriff im R a u m e zu suchen sei, denn das wäre wirklich ein idem per idem. Vielmehr kann die Antwort nur lauten: Durch die Z e i t. Denn im Schematismus wird nicht die Zeit wirklich und bestimmt, sondern die Kategorie erfährt durch die Zeit ihre Realisation und Restriktion. Richtig ist, daß durch die unendliche Zusammenfassung der Zeitgebilde, wie sie sich in den unendlich vielen Mehrheitsgruppen präsentieren, der Raum zu seiner Funktionsentfaltung gelangt. Aber die Begrenzung und Bestimmung der Zeitgebilde, die hier der Raum vollzieht, ist kein einmaliger Akt, sondern eine unendliche Aufgabe, die zu ihrer Realisierung ebensosehr auf die U n e n d l i c h k e i t d e r Z e i t angewiesen ist wie die Verwandlung der intensiven Größe in eine extensive. Denn wir haben bereits früher festgestellt, daß auch die Konstante als ein Komplex unendlich vieler Variablen aufzufassen ist, deren unendliche Summation die unendliche Antizipation zur Voraussetzung hat. Daher ist die in der ewigen M e h r h e i t s b i l d u n g der Reihe zutage tretende Zeitfunktion ein logisch Primäres gegenüber dem durch die Allheit des Raumes zur Konstanten vollzogenen unendlichen Zusammenschluß der unendlich vielen Mehrheitsgebilde. Mithin steht die Zeit in demselben übergeordneten Verhältnis zum Raume, das zwischen Zahl (dx) und Zeit, sowie zwischen Kategorie und Zeit herrscht. Die Überordnung ist aber stets darin begründet, daß der Oberbegriff dank seiner anschauungsarmen Struktur ein engeres Verhältnis zur Unendlichkeit hat als der anschauungsreichere Unterbegriff. Aus diesem Grunde verbietet es sich, in der Skala der Begriffe von der Kategorie bis zum Raume eine Vertauschung und Umstellung der einzelnen Instanzen vorzunehmen. Mit welchem Rechte sollte aber dann im Prozeß des Schematismus der Raum an die Stelle der Zeit treten dürfen? Würde dann nicht der „Fortgang in der Reihe" hinfällig werden, wenn der das endliche B e i s a m m e n erzeugende Raum dem unendlichen Fließen der Zeit voraufginge? Oder soll etwa gar Kant durch die angebliche logische Äquivalenz zwischen Zeit und Raum zum unbewußten Urheber der Relativitätstheorie erhoben werden? N a t o r p sieht mit Recht in dem Schematismus „die Methodik der Reihenbildung". Aber der logische Kern der Reihenbildung ist nicht so sehr die unendliche Summation des Unendlichen zum Endlichen als die Antizipation des Endlichen im Unendlichen: Beweist doch die d i v e r g e n t e Reihe zur Genüge, daß die Summation mit der Antizipation nicht gleichen Schritt zu halten vermag. Dagegen soll nicht bestritten werden, daß die k o n v e r g e n t e Reihe die gleichen Ziele verfolgt, zu deren metho-

discher Grundlegung der Schematismus berufen scheint. Aber weil nur die konvergente Reihe es ist, die als das transzendentale Faktum in Frage kommt, müssen wir für die transzendentale Begründung des Schematismus einen logischen Faktor gewinnen, der beiden Reihenarten gemeinsam ist, und dieser Begriff ist die Antizipation, die in beiden Fällen eine Illustration für die logische Übervalenz der Zeit darstellt.

Wie stellt sich nun zu dieser Deduktion die von Natorp erwähnte „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze"? Geht aus ihr wirklich die logische Übervalenz des Raumes hervor? Kant führt aus: „Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Kategorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subjekt, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existieren, d. i. Substanz sein könne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anderes sein müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache sein könne, oder 3), wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statthaben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Kategorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei, d. i. eine Größe sein könne usw. Solange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt und ob ihnen auch überall gar irgendein Objekt zukommen könne; und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — Ebendaher kommt es auch, daß aus bloßen Kategorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. . . Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen und also die objektive Realität der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, so finden wir, daß 1), um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffs darzutun), wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fließt. 2) Um Veränderung als die dem Begriffe der Kausalität korrespondierende Anschauung darzustellen, müssen wir Bewegung als Ver-

änderung im Raume zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges. Wie es nun möglich sei, daß aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen; und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punktes im Raume, dessen Dasein in verschiedenen Örtern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit als die Form des inneren Sinnes figürlich durch eine Linie und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die sukzessive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. — Endlich ist die Kategorie der Gemeinschaft ihrer Möglichkeit nach gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen und also die objektive Realität dieses Begriffs ohne Anschauung und zwar äußere im Raum nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existieren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? denn dieses wird zur Gemeinschaft erfodert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz völlig isolieren, gar nicht begreiflich. Daher **Leibniz**, indem er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon a priori formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. — Ebenso kann leicht dargetan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als Größen und also die objektive Realität der Kategorie der Größe auch nur in der äußeren Anschauung könne dargelegt und vermittelst ihrer allein hernach auf den inneren

Sinn angewandt werden. Allein ich muß, um Weitläufigkeit zu vermeiden, die Beispiele davon dem Nachdenken des Lesers überlassen. Diese ganze Bemerkung ist von großer Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealisms zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbsterkenntnisse aus dem bloßen inneren Bewußtsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihülfe äußerer empirischen Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis anzuzeigen. Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetischen Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung."

Wir hielten es für nötig, diese ganze Anmerkung zu zitieren, weil sie scheinbar eine grundsätzliche Änderung in Kants Stellungnahme zum Schematismus enthält. Würde nämlich wirklich der Raum an die Stelle der Zeit als das logische Instrument treten, so würde sich nicht mehr die Antizipation der Zeit in ihrer transzendentalen Suprematie behaupten können, wodurch auch der Begriff des Ideals einer neuen methodischen Grundlage bedürftig wäre. Es ist deshalb eine genaue Interpretation der Anmerkung unerläßlich.

Nach Kants eigener Aussage hat die Anmerkung eine doppelte Absicht: Zunächst soll sie die Widerlegung des Idealismus „bestätigen", dann aber soll sie die Selbsterkenntnis „ohne Beihülfe äußerer empirischer Anschauungen" als die „Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis" übersteigend klarlegen.

Inwiefern wird durch diese Anmerkung die Widerlegung des Idealismus bestätigt? Zweifellos nur dadurch, daß hier auf eine Überlegung Bezug genommen wird, die in der bisherigen Widerlegung überhaupt noch nicht berührt wurde. Die bisherige Widerlegung des Idealismus — es handelt sich um den problematischen des Cartesius — griff auf die Erwägung zurück, „daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei". Denn die Zeit vermittelt in dem Sinne zwischen dem Raumgegenstande als ihrem Substrat und dem Ich, daß dieses erst als Gegenstand innerer Erfahrung durch den Zeitraum möglich wird, als sein Erzeugnis erscheint. „Allein hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, daß nur vermittelst ihrer zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung möglich sei." Man sieht, daß hier die Stellung der Zeit in der Erkenntnisfunktion doch eine andere geworden ist. Im Schematismus nahm sie gegenüber dem

Raume einen primären Rang ein, in der Widerlegung des Idealismus einen sekundären, weil eben jetzt das Ich als Ziel des Erkenntnisprozesses erscheint, während früher der Raum den Schlußeffekt der logischen Bewegung bildet. Die Mittelstellung der Zeit hat Kant offenbar verleitet, die Widerlegung des Idealismus dem Schematismus als analogen Prozeß anzugliedern. In Wahrheit ist jedoch eine völlige Verschiebung in der Lage der einzelnen erkenntniskritischen Positionen eingetreten: Denn der Raum tritt jetzt an die Stelle der Kategorien, sobald seine Beziehung zum Schematismus einer Revision unterzogen wird.

Freilich hat Kant in der ersten Auflage diese Konsequenz noch nicht gezogen. In dem der „Systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze" sich anschließenden Abschnitte über „Phaenomena und Noumena" nimmt Kant zusammenfassend die Ergebnisse des Schematismus nochmals auf und räumt gerade der Zeit die gleiche Stellung ein, die er im Schematismus als grundlegend erachtete. Und zwar geschieht dies nicht nur enumerativ, sondern auch systematisch. So führt Kant aus (Bd. III, S. 215): „Den Begriff der Größe überhaupt kann niemand erklären als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die sukzessive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllet oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig als die logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch zu realisieren vermeine, daß ich mir Etwas vorstelle, welches bloß als Subjekt (ohne wovon ein Prädikat zu sein) stattfinden kann." Hier wird also gerade die Beharrlichkeit in nicht mißzuverstehender Weise zum Zeitbegriff in Beziehung gesetzt, vom Raume wird überhaupt nicht gesprochen. Ferner S. 217: „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen... Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden könne."

Aus diesen Stellen geht also klar hervor, daß Kant noch den gleichen Standpunkt in bezug auf die Bedeutung der Zeit als Subsumtionsinstanz einnimmt wie im Schematismus, nur daß hier der Akt der Subsumtion

nicht als eine Funktion der Einbildungskraft, sondern der Urteilskraft auftritt, woraus sich wiederum die verwandtschaftliche Verbindung zwischen Schema und Ideal ergibt. Kant spricht freilich nur allgemein von einer „Funktion der Urteilskraft", so daß man darunter auch den Raum verstehen könnte. Da aber unmittelbar vor dieser Stelle nur die Zeit als schematisierende Instanz auftritt, so spricht nichts dagegen, auch hier die Zeit als jene „Bedingung der Urteilskraft" zu betrachten, die Kant offenbar im Auge hat. Wie kommt es nun, daß in der erwähnten „Allgemeinen Anmerkung" gerade der Raum ausdrücklich als Schemafunktion hervorgehoben wird? Die Antwort ist leicht zu finden. In seiner Widerlegung des Idealismus, der bekanntlich aus dem psychologischen Ich heraus die Dinge im Raum entstehen läßt, weist Kant darauf hin, daß das Verhältnis zwischen Ich und Raum eine völlige Umkehr erfahren müsse: Nicht das Ich erzeugt den Raum, sondern der Raum das Ich. Dadurch aber sinkt unwillkürlich auch der „innere Sinn" von seiner bisherigen Höhe herab, er wird dem Raume untergeordnet. So rückt der Raum an die Kategorien näher heran, während die Zeit als innerer Sinn dem Ich näher steht und gleich dem Ich selbst ein Erzeugnis der mit dem Raume vereinigten Kategorien darstellt: Die extensive Größe erzeugt die intensive. Wie stimmt aber diese Superiorität des Raumes mit den Schlüssen aus der Ästhetik überein (Bd. III, S. 65): „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung, ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt"? Ist nicht in diesen Ausführungen die Superiorität der Zeit für alle Fälle festgelegt? Ferner hebt Kant im § 5 (Transzendentale Erörterung des Begriffs der Zeit) ausdrücklich hervor, „daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist; daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch-entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein ebendesselben Dinges an demselben Orte), in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnte". Gewiß ist sich Kant auch in diesen Darlegungen bewußt, daß die Zeitfolge durch die Simultaneität des Raumes, wie sie „eine ins Unendliche fortgehende Linie" darstellt, begreiflich gemacht werden kann. Aber diese Beziehung zum Raume ist keine objektive Realisierung der Zeit durch den Raum, sondern nur eine Analogie. Da ist es denn in der Tat merkwürdig — um Kants eigene Worte zu gebrauchen —, daß aus der Analogie eine objektive Realität erwachsen soll, oder daß gar der eindimensionale und deshalb

umfangreichere Begriff der Zeit durch den mehrdimensionalen und deshalb logisch engeren Begriff des Raumes ersetzt werden soll. Man könnte vielleicht mit Cohen (Kommentar, S. 104) meinen, daß Kant hier nicht an den mathematischen, sondern an den physikalischen Raum denkt, der die Realität der Zahl und damit auch die souveräne Stellung der Zeit zur Voraussetzung hat. Da jedoch Kant auch die objektive Realität der Kategorie der Größe vom Raume bestimmt sein läßt, muß man annehmen, daß er sämtliche Kategorien durch den Raum Objektivität erlangen läßt.

Die Lösung, die hier allein zum Ziele führt, ist folgende: Das eigentliche logische Instrument der Schematisierung bleibt nach wie vor die Zeit. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Zeit als Schematisierungsmittel auch die objektive Realität der Kategorie restlos durchführt. Vielmehr ist diese Durchführung erst mit der Reflexion auf den Raum beendet, da dieser selbst die Antizipation durch die Funktion der Simultaneität zum Abschluß bringt. Mit Rücksicht auf das Ziel der Schematisierung ist also der Raum reicher an Geltungswert als Kategorie und Zeit, denn „die Regeln des Unendlichkleinen reüssieren im Endlichen", oder durch das Integral wird das Unendliche zur Bestimmung gebracht. In diesem Sinne würde der Raum ein Pendant der „praktischen Vernunft" sein, die ja auch als Ziel der reinen Vernunft den Titel des „Primats" trägt. Dagegen muß mit Rücksicht auf den transzendentalen Ursprung und Geltungsbereich die Zeit höher gewertet werden als der Raum, wie andererseits auch die Kategorien, die an gar keine Dimension gebunden sind, höher als die Zeit stehen. Nach dieser Interpretation käme jedenfalls der Raum als Schematisierungsmittel nicht in Frage.

Aber selbst wenn Kant daran gedacht haben sollte, den Raum an Stelle der Zeit als Realisierungsmittel zu benutzen, so wäre damit die logische Priorität der Antizipation gegenüber der Simultaneität keineswegs erschüttert. Es ließe sich freilich sagen, daß der Raum als Inbegriff der unendlich vielen Dimensionen auch die eindimensionale Zeitdimension in sich birgt und erzeugt, wie ja überhaupt das Unendliche das logische Prius gegenüber dem Endlichen bedeutet. Aber der Raum ist doch nicht nur Anschauung, sondern reine Anschauung. Reine Anschauung aber bekundet sich im Erzeugen ihrer selbst. Das Erzeugen ist das Erzeugnis, dieser erzeugende Charakter des Raumes ist nicht minder in seiner Unendlichkeit begründet; denn das Wesen des limitativen Urteils ist ohne den Begriff der Funktion nicht denkbar, wenn das Unendliche nicht zu einem metaphysischen Schemen erstarren soll. Wo aber von Erzeugen und Funktionsentfaltung die Rede ist, da ist auch bereits die Zeit mitgesetzt, nicht im psycho-

logischen Sinne des Fließens, sondern im wertlogischen Sinne der Geltung: Die unendliche Allheit des Raumes erzeugt die Mehrheit raumlogischer Gebilde. Und in dieser Mehrheit enthüllt und behauptet sich die Zeit als eine so notwendige Funktion, daß sie erst den Raum zur transzendentalen Entfaltung seiner selbst erhebt. Gerade von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Allheit des Raumes als die Antizipation κατ' ἐξοχήν, insofern sie alle Antizipationen enthält, die erst durch die Mehrheitsbildung der Zeit ihre Realisation empfangen. Man kann direkt die Formel wagen, daß das spezifische Kennzeichen des „transzendentalen Idealismus" in dem Begriffe der Antizipation zutage tritt. Denn der für Kant so wichtige Begriff der Spontaneität, der bald unter dem Namen der Einbildungskraft, bald unter dem des Verstandes, bald unter dem der Vernunft „Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt", kann nur unter der Devise der Antizipation seine Bestimmung erfüllen. Alle Synthesis zur Einheit kann sich nur dadurch realisieren, daß sie die Elemente selbst erzeugt, die Gegenstand der Einheitsbildung sind. Das trifft in erster Reihe auf die Synthesis der Apperzeption zu, „welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist" (Bd. III, S. 133). Und daß auch der Raum an dieser Spontaneität teilnimmt, beweist gerade der Schematismus, ganz gleich, ob die Zeit oder der Raum das Schematisierungsmittel bildet. Hier wie dort wird durch die Subsumtion unter die Kategorie die völlige Spontaneität beider Anschauungsformen begründet. Wie deshalb die Kategorien Begriffe sind, „welche den Erscheinungen Gesetze a priori vorschreiben", so müssen auch die Formen der Anschauung diesen Sollcharakter gegenüber der Erscheinung vertreten, wenn die Kategorie ihrer Erfüllung gewiß werden soll. Denn ein Gegenstand, der sich der Jurisdiktion der Kategorie dank seiner denkfremden und kategorienleeren Position entziehen kann, wird niemals den Sollcharakter der Kategorie restlos erfüllen helfen. Es ist nicht von ungefähr, daß Kant auch das Denken gleich dem Wollen „Handlung" nennt; wo aber von Handlung die Rede ist, da findet stets eine Antizipation statt, in deren Betätigung die Vernunft ihres eigenen Seins gewiß wird. Und da gerade die Urteilskraft es ist, die vermöge der „Subsumtion" auch Raum und Zeit Sollcharakter verleiht, so müssen wir in der Tat auch für die reine Vernunft die Urteilskraft als oberste Entscheidungsinstanz ansprechen. Damit aber ist wieder die erkenntniskritische Homogenität zwischen Schema und Ideal bestätigt. Wenn deshalb Kant auch den Raum als Schematisierungsmittel benutzen sollte, so hätte er damit keineswegs die Antizipation der Simultaneität nachgestellt, sondern er hätte gerade die Antizipation noch erhöht, indem er auch die Simultaneität als ein Erzeugnis der Antizipation erscheinen

läßt. Daneben müßte freilich auch die Zeit als bloße Anschauungsform die Antizipation noch besonders vertreten. Aber damit wäre keineswegs ein Widerspruch geschaffen. Haben wir doch bereits früher gesehen, daß die Zeit mit ihren modis eine so große logische Vielfältigkeit und Valenz besitzt, wie sie bei keiner anderen Kategorie in Erscheinung tritt.

Eine besondere Bestätigung für den Antizipationscharakter des Raumes bietet die Geschichte der neueren Geometrie: Ob wir uns an die Infinitesimalgeometrie, oder an die moderne Gruppentheorie, oder an die Hilbertsche Beziehungslehre wenden, stets werden wir sogenannte „ideale Konstruktionen" vorfinden, die eine völlige Auflösung der Raumbegriffe in Reihenbegriffe vollziehen. Klar drückt E. Cassirer dieses Verhältnis des Raumes zur Antizipation in folgenden Worten aus (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 119f): „Die Entwickelung der modernen Mathematik hat sich immer genauer und bewußter dem Ideal genähert, das Leibniz für sie aufgestellt hat. Innerhalb der reinen Geometrie zeigt sich dies am deutlichsten an dem allgemeinen Begriff des Raumes, der sich hier allmählich herausbildet. Die Zurückführung der metrischen Verhältnisse auf projektive verwirklicht den Leibnizschen Gedanken, daß der Raum, noch ehe er als Quantum bestimmt wird, in seiner ursprünglichen qualitativen Eigenart als „Ordnung im Beisammen" (ordre des coexistences possibles) begriffen werden muß. Die Kette der harmonischen Konstruktionen, durch welche die Punkte des projektiven Raumes erzeugt werden, liefert das Bild dieser Ordnung, deren Wert und deren vollständige Erkennbarkeit eben darin wurzelt, daß sie nicht als sinnlich vorhandene ergriffen, sondern im Fortgang relativer Setzungen durch den Gedanken aufgebaut wird." Nun könnte man freilich mit Cassirer a. a. O. sagen, das Problem der Reihe habe mit dem der Zeit keinen direkten Zusammenhang, da das „Folgen" in der Reihe „von der konkreten Zeitfolge unabhängig ist". Denn das Folgen in der Reihe bedeutet nur die logische Abhängigkeit der einzelnen Reihenglieder von dem die Entwickelung der Reihe bedingenden allgemeinen Gesetze. Daß dann auch das Raumproblem trotz seiner in der Reihe sich aussprechenden vermeintlichen Faktizität nicht mehr, wie Kant es annimmt, als die Realisation und Restriktion der Zeit in Frage kommt, bedarf kaum einer Begründung: Setzt ja die „konkrete Zeitfolge" den Raum voraus, die ideale Zeitfolge jedoch nach. Denn — um es gleich zu sagen — die ideale Zeitfolge, und damit die Zeit überhaupt, ist ganz und gar keine „Folge", keine Sukzession, kein Nacheinander, sondern ein Voreinander, ein Erzeugen, eine Antizipation. Und gerade deshalb sieht Cohen in der Reihe das transzendentale

Faktum der Zeit, weil die Zeit gleich dem Reihengesetze ihre Elemente fortzeugend selbst herbeiruft und in der ewigen Antizipation, in dem ewigen „Erfolgen“ sich das Wesen der Reihe und der Zeit bekundet. Dagegen bildet das „konkrete“ Folgen, die Sukzession ein nur mittelbares Moment der Zeit: Angesichts des Nochnicht taucht das Nichtmehr auf, d. h. doch nichts anderes als daß die Sukzession die Antizipation zu ihrer Voraussetzung hat. Soll jedoch der Ausdruck „auftauchen“ mehr als eine bildliche Redewendung sein, so müssen wir fragen: Was für eine erkenntniskritische Funktion ist hier im Spiele, die aus der Antizipation die Sukzession logisch ableitet? Es kann keine Frage sein, daß es der Raum ist, der in seiner Vereinigung mit der Zeit das Nichtmehr von dem Nochnicht sich abheben läßt. Die Funktion des Raumes betätigt sich in dem „Beisammen“, in dem Zusammenschluß infinitesimaler Elemente. In der Tat kann das Nichtmehr, die Vergangenheit, nur als eine retrospektive Zusammenfassung von Antizipationselementen logisch faßbar gemacht werden. Wo aber an Stelle des ewig antizipierenden Summationsprozesses der ewige Abschluß, die ewige Begrenzung tritt, da hat der Raum die Zeit gemeistert, da hat sich die ewige Dynamik der Antizipation in die ewige Statik dauernder Simultaneität verwandelt: Ewig still steht die Vergangenheit. Daher rechnet Cohen auch die Einzelheit zur Vielheit, dem transzendentalen Zahlwerte der Sukzession. Handelt es sich doch in beiden Begriffen um eine Vereinigung zwischen Zeit und Raum, zwischen Voreinander und Beisammen; nur ist in der empirischen Einzelheit diese Vereinigung definitiven, in der Mehrheitseinzelheit jedoch nur vorübergehenden Charakters. Mit Rücksicht auf diesen vorübergehenden Charakter sieht Cohen auch in der Sukzession, also in der begrenzten Vergangenheitsmehrheit, ebensosehr ein Erzeugnis der Antizipation wie in der unbegrenzten Zukunftsmehrheit: Aus dem einfachen Grunde, weil die rastlos vorwärts strebende Antizipation in der unendlichen Erzeugung neuer Elemente jede schon abgeschlossene Mehrheitsgruppe einer ständigen Revision unterwirft, um gerade in dieser ständigen Ausschaltung der Raumfunktion, in der Verwandlung der absoluten Zeitfolge in eine variable, ihrer eigenen Realität gewiß zu werden. Man darf aber niemals sagen: Also bildet doch der Raum die Vorbedingung der Zeit, wenn auch nur negativ. Denn in Wahrheit ist der primäre Modus der Zeit die Antizipation, weil ohne ihre funktionale Entfaltung die Sukzession überhaupt nicht in Vollzug treten kann. Schon aus diesem Grunde verbietet es sich, die „konkrete Zeitfolge“ als den einzigen adäquaten Ausdruck der Zeit zu proklamieren. Vielmehr ist die Antizipation die wahrhaft legitime Form der Zeit, während die Sukzession von untergeordneter Bedeutung ist. Sie verdankt ihre

Entstehung nur der Tatsache, daß der Raum die Rolle eines Verteilungskoeffizienten gegenüber der Zeit vertritt.

Steht es hiernach fest, daß der wahre Begriff der Zeit in der Antizipation und nicht in der Sukzession zu finden ist, ist es ferner erwiesen, daß die Reihe als das transzendentale Faktum des Raumes in Frage kommt, so kann nicht mehr bezweifelt werden, daß die in der Reihe sich entfaltende Antizipation nicht nur das Konstituens des Raumes, sondern ebensosehr auch das der Zeit bildet. Da weiterhin die Antizipation der Zeit ein prinzipielles Prius gegenüber der Simultaneität des Raumes bildet, so läßt sich nicht bestreiten, daß die moderne Geometrie der Lage als das logische Wirkungsfeld der Reihe gerade die Superiorität der Zeit gegenüber dem Raume mit aller Deutlichkeit vor Augen führt. Also ist es wiederum die Übervalenz der Zeit gegenüber der Valenz des Raumes, die zur Realisation der kategorialen Ursprungselemente hinleitet. Sobald jedoch der Raum ebenso wie die Zeit als das Instrument der Schematisierung gewertet wird, die Valenz zwischen Zeit und Raum wie 1:1 sich verhält, ist die Realisation und Restriktion schon deshalb ausgeschlossen, weil von einer Antizipation keine Rede mehr sein kann. Denn das Wesen der Antizipation steht und fällt mit der logischen Übervalenz, da ja bei Gleichheit der Valenz Identität — nicht nur zwischen Raum und Zeit herrscht, sondern auch zwischen Zeit und Kategorie; haben wir doch gesehen, daß die kategoriale Ursprungseinheit der infinitesimalen Zahl dieselbe Übervalenz gegenüber der Mehrheitszahl involviert, wie sie die Zeit gegenüber dem Raume bekundet. Auf dieser typischen wertlogischen Inkongruenz unter den einzelnen Stadien des Erkenntnisprozesses beruht nicht nur der stetige Gang der Wissenschaft, sondern der Fortschritt des Kulturbewußtseins überhaupt. Wenn daher Natorp auf der einen Seite den Schematismus als die Methodik der Reihenprobleme ganz besonders hoch einschätzt, auf der anderen Seite jedoch im Sinne Kants auch den Raum als Schematisierungsmittel benutzt sehen möchte, so macht er sich eines Widerspruchs schuldig, für den es keine Auflösung gibt. Entweder ist die Schematisierung die Methodik der Reihenbildung, dann muß die Übervalenz der Zeit anerkannt werden, oder der Raum ist in logischer Dignität gleich der Zeit, dann entfällt der Schematisierungsprozeß als notwendiges Mittel der restringierenden Realisation. Hätte freilich Natorp in der logischen Übervalenz der Zeit das tertium comparationis zwischen Schematismus und Reihenbildung erblickt, so hätte er unmöglich der logischen Äquivalenz zwischen Zeit und Raum in der Frage des Schematismus das Wort reden können. Er hätte dann auch erkennen müssen, daß die Reihe das Problem des Schematismus nicht erschöpft, weil schon in der Bildung der infinite-

simalen Realitätszahl, deren Existenz die Reihenbildung voraussetzt, die gleiche Methodik zutage tritt, die dem Schematismus zu eigen ist: Die Antizipation und die mit ihr verbundene, weil sie begründende typische Inkongruenz nicht nur zwischen Denken und Sinnlichkeit, sondern auch zwischen den einzelnen kategorialen Grundbegriffen. Wenn wirklich der Lebensnerv des transzendentalen Idealismus in dem Denk p r o z e ß sich enthüllt, so darf es keinen Punkt auf der ganzen Linie der idealen Begriffsbildung geben, der nicht jenen unaustilgbaren Antagonismus aufwiese, der zwischen Sollen und Sein in jedem einzelnen kategorialen Grundmoment zutage tritt. Damit erst ist jener zentrale Punkt der Transzendentalphilosophie erreicht, der alle einzelnen Bewußtseinsarten in dem gemeinschaftlichen Grundnenner des S c h e m a t i s m u s ihre transzendentale Gleichheit finden läßt. Jeder Begriff repräsentiert eine Einheit — aber nicht als Sein, sondern als Sollen, als eine Aufgabe, die niemals restlos erfüllt werden kann, weil diese geforderte Einheit aus Elementen gebildet wird, die dank ihrer ewigen Heterogenität einen ewigen Ausgleich fordern. Auch die infinitesimale Zahl (d x) kann diesem Schicksal nicht entrinnen, denn auch sie enthüllt sich als ein Prozeß, dem nicht nur die gleichen Prozeßbildungen zugrunde liegen, der vielmehr zu seiner eigenen Realisation weitere Prozeßbildungen fordert. Daher kann auf ethischem Gebiete der dem d x analoge Begriff des Individuums auch nur ein Sollen und kein Sein prästieren. Und das gleiche gilt — wie wir noch sehen werden — für das ästhetische Sujet. Dadurch ist aber für die ethische und ästhetische Vernunft der Schematismus eine ebenso notwendige Forderung wie für die logische Vernunft: Das Ideal weist ja auch in Wirklichkeit die gleiche transzendentale Struktur auf wie das Schema.

Gilt diese Struktur auch für das I d e a l v o m h ö c h s t e n G u t e? Von vornherein ist klar, daß auch das Ideal vom höchsten Gute den Begriff der A n t i z i p a t i o n an seinem Teile vertreten muß, wenn es die Realisation der Idee vollziehen will. Erfüllt diese Art des Ideals die Aufgabe der A n t i z i p a t i o n?

Für die Beantwortung dieser Frage ist es nötig, auf die Kantische Begründung des Sittengesetzes näher einzugehen. Es war Kant nicht vergönnt, für das Sittengesetz ein Faktum der Wissenschaft zu entdecken, das dem der reinen Vernunft, wie solches in der mathematischen Naturwissenschaft zutage trat, analog wäre: Nur die E x p o s i t i o n des Sittengesetzes hatte Kant erreicht, aber nicht die D e d u k t i o n. Dieser Standpunkt tritt noch einmal deutlich in Kants Ausführungen zum Ideal vom höchsten Gute hervor (Bd. III, 542): „Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Tun und

Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke), gebieten und also in aller Absicht notwendig sind. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will."

Schon eine oberflächliche Würdigung dieser Sätze zeigt zur Genüge, daß Kant die quaestio facti des Sittengesetzes nicht aus apriorischen Obersätzen ableitet, sondern die empirische Erfahrung als Eideshelfer für die Begründung des Sittengesetzes anruft: Die aufgeklärtesten Moralisten müssen als Zeugen figurieren und die Berufung auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen. Ist aber schon die Begründung des Sittengesetzes so wenig einwandfrei erwiesen, wie kann dann die Erfüllung oder genauer die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes zur apodiktischen Gewißheit erhoben werden? Welcher Begriff bietet eine Gewähr dafür, daß Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß sind, in der Geschichte angetroffen werden? Die Frage beantworten heißt nichts anderes als eine völlige Unterordnung der sinnlich naturgesetzlichen Kausalität unter die Prinzipien der spekulativen Vernunft anerkennen. Gewiß, sagt Kant, die reine Vernunft gebietet moralische Handlungen, also müssen solche Handlungen auch geschehen können. Die Möglichkeit der moralischen Handlung soll also nicht bezweifelt werden. Ergibt sich aber nicht aus der Möglichkeit der Handlung ganz automatisch der Schluß, daß die Kausalität nicht nur in thesi, in der Begründung des Sittengesetzes, sondern — was von entscheidender Bedeutung ist — auch in praxi dem Sittengesetz unterworfen ist? „Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll), eine moralische Welt. Diese wird sofern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. Sofern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge, (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem prak-

tischen Gebrauche und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat."

Aus diesen Worten geht klar hervor, daß die Objektivität der moralischen Welt jenen Begriff enthält, der eine systematische Einheit nicht nur im Einzelindividuum, sondern in dessen Wechselwirkung mit „jedes anderen Freiheit" nach moralischen Gesetzen schafft. Da aber in der Wechselwirkung zwischen dem Einzelindividuum und seiner bis ins Unendliche gesteigerten Umwelt der Begriff der Geschichte seine Realisierung findet, so ist entschieden, daß der Begriff der moralischen Welt die Idee, die Hypothesis der Geschichte bildet, soweit man unter Geschichte die Forderung der Wechselwirkung zwischen Individuum und Umwelt versteht.

Indessen hat es die Geschichte nicht nur mit der Forderung einer systematisch moralischen Einheit zu tun, sondern auch mit der Erfüllung dieser Forderung. Wo aber von Erfüllung die Rede ist, da muß sich stets die Kausalität des Naturgeschehens der Teleologie des Sollens unterwerfen. Welcher Begriff begründet jedoch diese Unterwerfung der Kausalität unter die universale Forderung der autonomen sittlichen Gemeinschaft? Die Idee einer moralischen Welt kommt nicht mehr in Frage, weil sie bereits für die Forderung der autonomen Gemeinschaft begründend einzustehen hat. Welcher sonstige Begriff soll aber diese Aufgabe erfüllen?

Bevor wir jedoch diese Frage beantworten, müssen wir eine andere Frage erheben. In welchen Fakten läßt sich die Geschichte als Geschehen, als Handlung, als ethisierte Kausalität feststellen? Offenbar in gar keiner Erscheinung. Denn alle Erscheinung läßt sich restlos als reiner Kausalitätsfall erklären, ganz davon zu schweigen, daß erkenntniskritisch der Schluß vom teleologischen Motiv auf kausale Wirkung gänzlich unzulässig bleibt. Und wenn dennoch die Faktizität des sittlichen Geschehens erkannt werden soll, so gibt es nur eine Möglichkeit, d. i. die innere Erfahrung, das Erleben einer „mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit". In diesem Begriffe der ethisierten Glückseligkeit ist die Unterwerfung der Kausalität unter die sittliche Autonomie Wirklichkeit geworden, hier allein kann eine Übereinstimmung zwischen Sollen und Sein statuiert werden, ohne daß die erkenntniskritischen Schranken durchbrochen werden. Gewiß ist es unverantwortliche Eudämonie, das sittliche Verhalten von der Rücksicht auf Glückseligkeit abhängig zu machen. Aber die Sittlichkeit, das sittliche Weltgeschehen bedarf dieser Glückseligkeit zur Sicherstellung seiner eigenen Realität. Jetzt erst kann das Gebiet der Geschichte als

transzendental begründet gelten. Jetzt erst ist die soziale Universalgemeinschaft als Idee und als Wirklichkeit, als theoretische und praktische Realität allem Zweifel enthoben. Dieser Begriff der moralisch verankerten Glückseligkeit als notwendiger Ergänzungs- und Realisationsbegriff der sittlich autonomen Gemeinschaft dient also nicht der Befriedigung individuell gerichteter Einzelwünsche, sondern nur der Realität des Sittengesetzes. In diesem Sinne führt auch Kant aus: „Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann tue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befaßt, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird."

Der Kern dieser Ausführungen ist folgender: Die Realität der Sittlichkeit bleibt bestehen, obgleich sich nach unserem sinnlichen Befunde nicht alle Individuen der moralischen Verbindlichkeit verpflichtet fühlen. Wie aber kann dann die Glückseligkeit zum Faktum werden, wenn ihr die vollkommene Realisation der Sittlichkeit als Voraussetzung fehlt? Die Antwort lautet: Durch die Annahme einer „höchsten Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet" und in dieser Eigenschaft „als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird". Daraus ergibt sich, daß das sittliche Individuum nur ein Recht zur Hoffnung auf Glückseligkeit hat, aber keinerlei Möglichkeit besitzt, der Glückseligkeit jemals empirisch teilhaftig zu werden. Das Was ist gegeben, aber niemals das Wie. Und eben deshalb ist bei einer solchen Unbestimmtheit des Lohnes von einer heteronomen Beeinflussung des sittlichen Willens keine Rede. Die Idee einer höchsten Vernunft verfolgt also keinen anderen Zweck, als die Realität der Sittlichkeit durch keinerlei Tatsachen der Erfahrung erschüttern zu lassen. Hier aber entsteht ein Problem, das die ganze Wucht und Bedeutung der Sittlichkeit zu erschüttern droht: Wenn ich die Idee einer höchsten moralischen Intelligenz als Ursache der Natur annehme, wird dann nicht die Natur

von der Ethik derartig absorbiert, daß für das ethische Sollen überhaupt kein Raum mehr bleibt? Sind wir dann nicht bei jenem Standpunkt des Aristoteles wiederum gelandet, demzufolge das ethische Ansich die Substanz des Kosmos bildet? Wie hilft sich Kant aus dieser Verlegenheit? Kant schreibt: „Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit, (als der Würdigkeit glücklich zu sein), in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts." Weshalb spricht Kant von dem „Ideal des höchsten Guts", nicht aber von der Idee desselben? Die folgenden Ausführungen geben den erwünschten Aufschluß: „Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktischnotwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d. i. moralischen Welt antreffen. Da wir uns nun notwendigerweise durch die Vernunft als zu einer solchen Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen."

Diese Worte besagen mithin, daß die Idee einer höchsten moralischen Intelligenz keine sinnlich greifbare Wirklichkeit erzeugt, sondern nur eine idealische, und das Wesen dieser idealischen kann nur in einer künftigen Welt, also in keiner diesseitigen existentiales Sein gewinnen. Aber eben deshalb, weil die Idee der höchsten moralischen Intelligenz kein raumzeitlich existentiales Sein, sondern nur ein zeitlich funktionales Sein entfaltet, eben deshalb muß die aus ihr abgeleitete Welt den erkenntniskritischen Charakter eines Ideals erhalten, sofern nach unserer früheren Feststellung der Begriff des Ideals stets nur die zeitliche Geltung der Idee im Sinne einer ewig antizipierenden Funktion bedeutet. Damit wäre also auch das Ideal vom höchsten Gut auf die allgemeine begriffliche Basis eingestellt, die wir für den Funktionsbereich des Ideals als verbindlich erachteten. Wie also das sittliche Ideal seine Funktion darin bekundet, daß es durch die von ihm dauernd vollzogene Aufrichtung der sittlichen Idee jeder sittlichen Leistung eine neue höhere Leistung als Muster und Vorbild antizipierend vorhält, so würde sich die Funktion des Ideals vom höchsten Gut darin aussprechen, daß es durch dauernde Aufrichtung der Idee einer höchsten moralischen

Intelligenz jeder geschichtlichen Leistung die sittliche Rechtfertigung antizipierend verheißt und verleiht. Hier wie dort liegt also der Ausgleich zwischen Empirie und Idee im Unendlichen, und hier wie dort ertönt der Mahnruf, keinerlei empirische Erscheinung als den adäquaten Ausdruck der Idee zu werten, wohl aber als die unendliche Annäherung an die höchste moralische Intelligenz als den Inbegriff der Übereinstimmung zwischen Moral und Natur, als das Konstituens der Weltgeschichte. So verwandelt die Idee der höchsten moralischen Intelligenz als Ideal vom höchsten Gute das geschichtliche post hoc auf dem Wege des idealischen ante hoc in ein sittliches propter hoc, aber nicht im Sinne einer dynamischen Kraftwirkung, die den Raum zu ihrer Voraussetzung hat. Vielmehr erweist sich die spezifische generelle Leistung des Ideals auch hier als eine reine Antizipation mit Ausschluß jeder räumlichen Simultaneität, um kraft dieser raumlosen Funktion der sittlichen Intelligenz auch Realität im Raume zu verleihen; denn, wie Kant selbst sagt, findet die Realisation der moralischen Welt nur in einem „künftigen Leben" statt: An die Stelle des „ewigen Friedens" tritt der ewige Fortschritt, an die Stelle der ewigen Statik die ewige Antizipation.

Mit dieser Auffassung vom Ideal des höchsten Gutes fällt auch der Einwand Cohens, daß in der superlativischen Fassung die Gottesidee ihres absoluten Geltungswertes verlustig gehe. Wäre dieser Vorwurf berechtigt, so würde mit jedem Idealbegriff eine Relativierung der entsprechenden Idee verbunden sein. Gewiß ist es richtig, daß mit der im Schema oder Ideal vollzogenen Realisation und Restriktion eine Relativierung der Idee unweigerlich verknüpft ist — wie sollte sonst die Idee überhaupt zur funktionalen Entfaltung gelangen? Aber diese Relativierung erschöpft sich restlos in der Einstellung der Idee auf den stetigen Prozeß der von ihr veranlaßten Idealisierung, keineswegs aber auf eine Reduktion ihres transzendentalen Geltungswertes an sich. So wenig ist eine solche Herabminderung ihres Absolutheitscharakters mit dieser Bereitstellung für den Idealisierungsprozeß verbunden, daß gerade erst durch die Verwandlung der Idee zum Ideale der unerreichbare und absolute Charakter der Idee nur um so deutlicher zum Vorschein kommt.

Überblicken wir nun den Gang der bisherigen Untersuchung, so können wir folgende Tatsachen als erwiesen hinstellen: Erstens: Die Gottesidee als das System „der sich selbst lohnenden Moralität" oder „der mit der Moral verbundenen proportionierten Glückseligkeit" bildet die methodische Voraussetzung der Geschichte als Wissenschaft: Das post hoc wird zu einem ethischen propter hoc. Zweitens: Das Mittel, dessen sich die Gottesidee zur Entfaltung ihrer funktionalen

Aufgabe bedient, ist das Ideal vom höchsten Gute. Wie jedes Ideal so hat auch dieses sein Wesen in der dauernden Antizipation der Idee. In keinem Momente des geschichtlichen Seins darf der Glaube entstehen, daß ein Sein dem Sollen adäquat wäre. Wie das sittliche Ideal dem Individuum immer neue Schwingen verleiht, über das Erreichte hinauszustreben, so muß auch in dem universalen Individuum der Weltgeschichte durch das Ideal vom höchsten Gute der Glaube zerstört werden, daß im Diesseits jemals das Moralische und damit auch die Glückseligkeit erreicht werde. Denn nur in einem künftigen Leben wird vollkommene Glückseligkeit erreicht. Fraglich bleibt nur, ob die Realisation der Idee ausschließlich dem „künftigen Leben" vorbehalten bleibt, oder ob nur das Ende der Realisation im künftigen Leben erfolgt, während die Vorbereitung dazu schon im Diesseits möglich ist, so daß der Ausdruck künftiges Leben nur die Unmöglichkeit der restlosen Realisation im Diesseits besagen dürfte. Es liegt auf der Hand, daß im ersten Falle der Idealbegriff nicht jene methodische Bedeutung erhält, die nach unseren bisherigen Untersuchungen dem Idealbegriff als solchem generell zugesprochen wird. Denn das Wesentliche in dieser Bedeutung liegt darin, daß die Antizipation des Ideals im Dienste einer dauernden Vervollkommnung steht, die in der allmählich vollständigen Realisierung des moralischen Endzweckes ihr Ziel erblickt.

In verschiedenen Schriften redet Kant dieser allmählichen Realisation das Wort. Namentlich kommen hierfür die „Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" und die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" in Frage. Aus der ersten Schrift heben wir folgende Stelle hervor (Bd. IV, 200): „Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist), und es wird angenommen, daß diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch zu sagen: daß sie in allen ihren Teilen dieser asymptotisch sei, und doch im Ganzen mit ihr zusammenkomme, mit anderen Worten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philosoph würde sagen: die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Absicht der Vorsehung gemäß, unsere Bestrebungen zu richten haben."

Ganz besonders aber ist die zweite Schrift ein einziger großer Beweis für die Möglichkeit einer stufenweise fortschreitenden moralischen Entwickelung (Bd. IV, 151 f): „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen, daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. . . Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja, ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich; aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt. . . Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich — und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich — vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. . . Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist. Es kömmt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke. Ich sage: etwas weniges... Indessen bringt es die menschliche Natur so mit sich: selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein, wenn sie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unserem Falle um desto weniger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. Um deswillen werden uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig . . . so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsverände-

rungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat), sondern es wird (was man ohne einen Naturplan vorauszusetzen nicht mit Grund hoffen kann) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllet werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesen den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschelchts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?"

Wir haben diese Ansichten Kants hier angeführt, um zu zeigen, daß Kant mit voller Klarheit die Realisation des moralischen Endzwecks im Diesseits erhofft und jede Vertröstung auf ein künftiges Leben mit aller Entschiedenheit ablehnt. Ganz besonders erhellt dieser Glaube Kants an den dauernden Fortschritt des Menschengeschlechts aus der Polemik gegen Mendelssohn (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Bd. VI, S. 393): „Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken, in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde."

Die gleichen Anschauungen vertritt Kant mit entschiedener Sprache noch in seinen Abhandlungen: Das Ende aller Dinge und Zum ewigen Frieden. Aus der erstgenannten Schrift geht auch hervor, daß der Begriff eines künftigen Lebens, sofern er das Ende des zeitlichen Diesseits bedeutet, „eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung" ist (Bd. VI, 419): „Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen: weil es, um sich in einen

solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß, Denken aber ein Reflektieren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann." Um so wirkungsvoller ist diese Äußerung, als Kant die nahe Verwandtschaft dieser Idee mit der praktischen Vernunft zugibt, sie aber dennoch ablehnt, weil er die Grenzen der Sinnenwelt nicht überschreiten will: „Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsre Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuß annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewußtsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes (des sittlichen sowohl als physischen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er itzt ist, bleibt immer doch ein Übel, vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln, die, ob sie zwar von dem größern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann."

Nachdem nun Kant die verschiedenen mystischen und metaphysischen Versuche charakterisiert hat, die sich die ewige Zufriedenheit zum Ziel der Spekulation setzen, schließt er mit den Worten: „Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welche denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat." — Was in diesen Ausführungen Kants besonders charakteristisch scheint, das ist die Realisation des moralischen Endzwecks auf dem Wege der Vorstellung „eines unendlichen Fortschreitens", die Kant in bezug auf die Verwirklichung der Idee des ewigen Friedens auch „kontinuierliche Annäherung" nennt (Metaphysik der Sitten, Bd. VII, S. 158). In beiden Fällen spricht Kant von der Unmöglichkeit eines restlosen Ausgleichs, als dessen Ersatz der kontinuierliche Fortschritt erscheint. Wer freilich aus dieser Sachlage auf die prinzipiell unmögliche Realisation der Idee überhaupt schließen wollte, weil der Begriff der Idee seines „ewigen" Aufgabencharakters nicht entkleidet werden darf, der hat nur die Begriffe „kontinuierlich" und „unendlich" übersehen, die als adjektivische Bestimmung des „Fortschreitens" figurieren. Daß in diesen Begriffen eine Annäherung enthalten ist, die für das empirische Bewußtsein nahezu Identität mit der Idee bedeutet, bedarf wohl

keiner langen Begründung. Wohin käme denn auch das ganze System des kritischen Idealismus, wenn man die Idee kraft ihres zeitlosen Charakters in einem transzendenten Heime domizilieren wollte, ohne ihr einen bestimmenden Einfluß auf das Diesseits einzuräumen? Faßt man in diesem Sinne den Als-ob-Charakter der Idee auf, so begeht man keinen geringeren Fehler als die Verwechselung des Transzendenten mit dem Transzendentalen — einen Fehler, gegen den gerade Kant den schärfsten Einspruch erhebt. Denn daß bei einer solchen Interpretation der Idee jede Idealisierung der Wirklichkeit ausgeschlossen bleibt und somit der ganze Idealismus in das Reich des Illusionismus verwiesen wird, ist so selbstverständlich, daß es selbst einem begeisterten Wortführer des ewigen Krieges und der ewigen Verdammnis nicht entgehen kann.

Verstehen läßt sich freilich eine derartige Entgleisung, wenn man „ewige Aufgabe", „Idee" und „Ideal" als äquipollente Begriffe faßt. In Wahrheit bilden Idee und Ideal den gleichen Gegensatz wie Begriff und Schema. In beiden Fällen vollzieht sich eine Realisierung der zeitlosen Idee und des zeitlosen Begriffs dadurch, daß beide Instanzen eine Vereinigung mit der Zeit eingehen, um durch ständige Antizipation die Funktionskraft der Idee in Wirksamkeit zu erhalten. Eine solche Vereinigung wäre freilich nicht möglich, wenn Idee und Begriff nicht von Hause aus, also a priori, auf diese zeitliche Entfaltung angelegt wären. Denn der Begriff der Aufgabe ist ohne den Begriff der Zukunft nicht denkbar und, was weit wichtiger ist, nicht gedanklich konstruierbar. Wenn es wahr ist, daß alle Ideen und Begriffe im Sinne des transzendentalen Idealismus Entwürfe und Konstruktionen, prozeßliche Relationen darstellen, so ist der Begriff der Zeit vom Begriff der Idee überhaupt nicht trennbar, nur daß die sogenannte reine Ursprungszeit von der realisierenden Schemazeit prinzipiell verschieden ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Begriff der zeitlosen Aufgabe nur relativ, nicht absolut zu verstehen. Wenn wir ferner im Anschluß an Cohen den Begriff des Ideals als einen Relationsprozeß bezeichneten, der sich in die Faktoren der Vollkommenheit, der Nichtvollkommenheit und der Vervollkommnung spaltet, so wird gerade in dem Prozeß des unendlichen Fortschreitens diese Bedeutung evident; denn alle drei Stadien der Verwirklichung erhalten erst durch den Rückblick aufs Vergangene, durch den Ausblick auf die Zukunft und durch den Weitblick von der Vergangenheit in die Zukunft ihr typisches Gepräge. Das geht besonders aus jener Erklärung Kants hervor, in der er den Begriff vom Ende aller Dinge durch den Ausblick auf die Fortschritte und den Rückblick auf die Übel, durch den ständigen moralischen Aufstieg begreiflich zu machen versucht.

Aus all diesen Stellen ergibt sich, daß für Kant der Begriff des künftigen Lebens im Sinne einer diesseitigen Antizipation aufzufassen ist, sofern hierdurch eine Realisation der Idee in die Wege geleitet werden soll. Damit ist aber die Geschichte als das eigentümliche Antizipationsfeld der Gottesidee anerkannt, sofern die Geschichte als die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Gottesidee ihre Hypothesis zu erblicken hat. Nur unter dieser Voraussetzung kann zwischen den Begriffen: Ethisches Sollen, moralischer Endzweck, ethisches Können das Verhältnis der Korrelation Platz greifen, und der Begriff des höchsten Gutes, als Instrument des ethischen Sollens aufgefaßt, bildet geradezu das ausschlaggebende Kriterium für den rechtmäßig erfolgten Vollzug jener Korrelation.

Somit bleibt nach wie vor die These in Geltung: Die Gottesidee ist ein Erzeugnis des ethischen Sollens, sofern sie die Zusammenstimmung des Naturreiches mit dem Reiche der Zwecke begrifflich formuliert und definiert, während das künftige Leben als ein dem höchsten Gute äquipollenter Begriff die Realisation der Zusammenstimmung auf dem Wege ständiger Antizipation verwirklicht. Sehr fein bemerkt Kant in einer Anmerkung zu dem Kapitel: Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes (K. U. Bd. V, S. 531): „Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist durch sie notwendig. Mithin ist es ein subjektiv, für moralische Wesen, hinreichendes Argument.“ Mit diesem Satze erledigen sich alle Einwände, die gegen die Postulierung des höchsten Gutes und der Glückseligkeit als der vermeintlichen Triebfedern zur sittlichen Handlung gerichtet sind.

Noch entschiedener sind Kants Worte in dem dieser Anmerkung folgenden Kontexte gegen eine Vertauschung des subjektiven Charakters jener Begriffe mit dem objektiven: „Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präzision anpassen kann, will nicht sagen: es ist ebenso notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin, wer sich vom ersteren nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem letztern los zu sein urteilen. Nein! nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des letztern zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müßte alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne

Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erfordernis des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralichen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, soviel (was die ersteren betrifft) in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens." Im Zusammenhange mit diesen Ausführungen spricht Kant von Spinoza als einem rechtschaffenen Manne, „der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben". Wiederum sieht man hier deutlich, daß der Begriff des künftigen Lebens zu jenem Gottesbegriff in korrelater Beziehung steht, der als ein Erfolg der Moral in Frage kommt, weil sein Wesen unter die Maximen der praktischen Vernunft fällt. Eben deshalb steht auch der Begriff des künftigen Lebens jenseits aller dogmatischen Schranken.

Trotzdem kann nicht geleugnet werden, daß Kant den von uns soeben geschilderten Standpunkt nicht konsequent vertreten hat. Wenn die Realisation des moralischen Endzwecks in einem künftigen Leben erfolgen soll, so ist der transzendentale Charakter des Gottesbegriffs nur dadurch zu retten, daß er vermittelst der Antizipation, also seiner Restriktion durch die Zeit, eine tatsächliche restlose Idealisierung der Natur vollzieht. Daher müßten die Begriffe „höchstes Gut", „künftiges Leben", „Glückseligkeit" auf das Diesseits eingestellt werden. Ganz anders aber verhält es sich, wenn diese Begriffe als transzendente Gebilde auftreten, denen nur in einer intelligibelen Welt Heimatsrechte zugebilligt werden. Indem nun Kant den Begriff des künftigen Lebens tatsächlich zuweilen zu einem transzendenten stempelt, hat er die Realitätskraft des Gottesbegriffs gebrochen und alle Moral im Sinne Leibniz' für das „Reich der Gnaden" im Unterschied vom „Reich der Natur" reserviert (K. r. V. Bd. III, S. 545): „Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer sofern wir unsern Anteil an derselben durch die Unwürdigkeit glücklich zu sein nicht selbst einschränken, ist eine praktisch notwendige Idee der Vernunft." Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Einwände nur zu billigen, die Cohen u. a. gegen die Stabilierung eines Ideals vom höchsten Gute erheben.

Es scheint jedoch, als ob Kant selbst das Hinfällige einer derartigen Formulierung empfunden hätte. Denn bald darauf schreibt er folgenden Satz: „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem oder einem anderen Leben, bestimmt." Man sieht, daß Kant auch *dieses Leben* als einen den moralischen Zwecken dienlichen Begriff ansieht. Wenn er freilich das andere Leben diesem Leben gleichsetzt, so hat er übersehen, daß er damit den ganzen transzendentalen Charakter der Gottesidee und damit auch den der Moral preisgegeben hat.

Wie wenig der transzendente Begriff des „künftigen Lebens" mit den Gedankengängen Kantischer Philosophie in Einklang zu bringen ist, mag noch aus folgenden Überlegungen erhellen. Kant schreibt: „Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch die Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten vereinigt ist. Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße *Würdigkeit* glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwert verhalten hatte, hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden . . . denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung als Bedingung den Anteil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache." Wenn also die moralische Handlung die Voraussetzung und Bedingung der Glückseligkeit ist, die Moral selbst aber nur in unendlichem Fortschreiten realisierbar scheint, so kann die Glückseligkeit eines künftigen, d. h. transzendenten Lebens überhaupt kein Problem mehr bilden, weil nur das Diesseits, aber kein Jenseits als Realisationsfeld der Moral in Frage kommt — es sei denn, daß sich Kant jenen Scholastikern anschließt, die nur deshalb ein künftiges Leben fordern, weil erst hier die Moral ihrer eigenen Verwirklichung sicher wird. Daß ferner mit dieser Verewigung des Individuums in seiner empirischen Dignität der Kantische Begriff der Geschichte erledigt wäre, wurde bereits indirekt hervorgehoben. Hat doch die Geschichte als die Konstanz der zu idealisierenden Gattung in dem ewigen Wechsel der Individuen ihre erkenntniskritische Voraussetzung. Wie die Konstanz der Gattung eine Forderung der Gottesidee darstellt, mit deren Ablehnung die asymptotische Annäherung der

Natur an die Idee der Sittlichkeit vereitelt wird, so ist für Kant folgerichtig auch die Natur selbst als das physische Konstituens ihrer Konstanz ein Erzeugnis der Ethik, weil sie ein Postulat der Gottesidee bekundet. Damit erst ist der Primat der praktischen Vernunft zu seiner metaphysischen Geltung gekommen. Wie aber könnte Kant diesen metaphysischen Überwert der Ethik postulieren, wenn die Konstanz der Gattung und so auch die Konstanz der Natur durch die transzendente Ewigkeitsdauer des Individuums ersetzt werden kann? Hier muß der Schritt gewagt werden, den transzendent gestimmten Kant durch den transzendental denkenden Kant zu verbessern. Fraglich ist nur, wie diese Schwankung vom Transzendentalen zum Transzendenten hin bei Kant entstehen konnte? Waren vielleicht publizistische oder religionspolitische Motive maßgebend? Die Beantwortung erfordert ein genaues Eingehen auf Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Aber zu welchem Ergebnisse wir auch bei dieser Arbeit gelangen werden — sicher ist, daß für Kant niemals politische oder taktische Momente einen bestimmenden Einfluß auf seine Ansichten erlangt hätten, wenn nicht solchen äußeren Erwägungen bestimmte systematische Überlegungen entgegengekommen wären. Daß dies auch in unserer Frage der Fall ist, kann leicht bewiesen werden.

Aus der Überzeugung heraus, daß Sinnlichkeit und Denken a priori zwei absolute Heterogenitäten darstellen, sah sich Kant veranlaßt, durch Vermittelung des Schematismus die beiden einander fremden Welten wenigstens auf dem Wege funktionaler Leistung miteinander zu vereinigen. Sobald sich jedoch die gemeinschaftlich vollzogene Funktion erschöpft hatte, war für Kant auch wieder die prinzipielle Verschiedenheit beider Instanzen gegeben. Das ist freilich, vom Standpunkte architektonischer Systematik aus gesehen, ein Fehler, der jedoch nicht weiter schädlich in die Entfaltung des Erkenntnisprozesses eingreift. Anders aber verhält es sich, wenn die Homogenität der beiden Erkenntnisquellen die apriorische Grundlage bestimmter Prozeßeinheiten bilden soll, wie das gerade in der Ethisierung der Natur zutage tritt. Hier kann offenbar die von der Ethik geforderte Idealisierung nur dann durchgeführt werden, wenn sämtliche Faktoren des die Natur bedingenden Erkenntnisprozesses auf dem gleichen metaphysischen Boden stehen wie die Ethik selbst, sonst müßte es ewig zweifelhaft bleiben, ob jemals die ethische Forderung ihre mit dem Primat der Sittlichkeit verbundene Suprematie gegenüber der Natur durchsetzen kann. Man darf dagegen nicht einwenden, daß in dem Begriff des Sollens auch das Können eo ipso enthalten und deshalb die Natur ohne weiteres der Jurisdiktion der Ethik unterstellt sei, selbst wenn die Heterogenität zwischen Denken und Sinnlichkeit eine Verwirklichung der Ethik aus-

schließen würde. Wäre diese Deduktion richtig, so wäre die Erfüllung der Ethik eine Illusion oder ein Gegenstand des Glaubens, keineswegs aber eine wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis. Denn zu einer Erkenntnis kann die Vereinigung zwischen Sollen und Sein nur dann werden, wenn der Begriff der Vereinigung jene Merkmale aufzeigt, die für einen funktionalen Prozeß in Frage kommen. Diese Merkmale aber bestehen darin, daß die zu vereinigenden Elemente methodologisch gleichen Charakters sind. Denn die Vereinigung im transzendentalen Sinne des Wortes erfordert stets eine unendliche Zusammenfassung; also muß der unendlichen Ethik eine unendliche Logik entsprechen. Wo aber Raum und Zeit als gegeben und damit nicht als aus der Unendlichkeit erzeugt erscheinen, da ist diese unendliche Zusammenfassung nicht möglich, weil hier Raum und Zeit als die vornehmsten Konstituentien der Logik, bzw. der Natur selbst nicht Vereinigungselemente unendlichen Ursprungs und unendlicher Geltung bedeuten. Die Natur unterscheidet sich dann von der Ethik in dem Sinne, daß diese — ausschließlich von der Unendlichkeit des Sollens getragen — rein intelligibel ist, während jene durch die Endlichkeit von Raum und Zeit der Empirie verfällt. Eben deshalb läßt sich auch begreifen, weshalb Kant Moral, Gottesidee und höchstes Gut wiederholt nur einer intelligibeln Welt zuweist, weil in der Tat nach Lage des Problems jede Verwirklichung der Ethik im Diesseits einer Trübung und Beseitigung ihres Unendlichkeitscharakters gleichkäme. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es ferner zu verstehen, weshalb Kant wiederholt das künftige Leben als transzendenten Begriff wertet, obgleich er mit diesem Schritt ins Metaphysische die Ethik eines jeden Wirklichkeitswertes beraubt. Es ist weiterhin einleuchtend, daß Kant dann unter „künftig", „ewig" das Zeitlose versteht. Denn wenn die Zeit selbst etwas Endliches ist, dann kann sie auch nicht als Attribut eines unendlichen Begriffs Verwendung finden.

Andererseits kann freilich nicht geleugnet werden, daß Kant schon mit Rücksicht auf die Realität des Sittlichen ein Interesse daran hatte, seine Stellung zu Raum und Zeit, und damit zur Natur überhaupt einer Revision im idealistischen Sinne zu unterziehen. Er versucht diese Idealisierung im zweiten Teile der „Kritik der Urteilskraft", indem er, wie schon hervorgehoben wurde, den moralischen Endzweck zum Grundtheorem seines Systems erhebt. Aber mit diesem Schritt hat er nur einen neuen Ausdruck für den Primat der praktischen Vernunft geprägt, ohne daß er auch nur den leisesten Beweis für die Faktizität dieses Gedankens erbracht hätte. Es genügt eben nicht, nur ein Postulat zu formulieren, man muß auch die Realisationsmöglichkeit dieses Postulats aus dem System heraus begreiflich zu machen verstehen. Diese Arbeit hat H. Cohen geleistet, indem

er den Apriorismus der Zeit und des Raumes außer Frage stellte. Jetzt erst konnte zwischen Ethik und Logik jene Vereinbarung getroffen werden, wie sie Kant im Schematismus vorschwebt, ohne daß es ihm gelungen wäre, sie erkenntniskritisch — von bemerkenswerten Ansätzen abgesehen — durchzuführen. Durch das Prinzip der Infinitesimalmethode hat Cohen es vermocht, den Widerstand zu beseitigen, der von seiten des sinnlichen Zeitraumes in der Logik der Natur jener Superiorität des Ethizismus entgegengebracht wurde. Kant hat dieses Prinzip des Unendlichkleinen nicht zum „Hebel der Kritik“gemacht, und eben deshalb blieb seine Steigerung der Ethik zum Systemprinzip auf halbem Wege liegen.

Wer aber gar den Schematismus als logisch verfehlt ansieht und damit die logische Homogenität zwischen Sinnlichkeit und Denken einerseits und Sollen andererseits preisgibt, der zeigt nur, daß sich auch ihm das ethische Ansich des Systems nur zum materialen, aber nicht zum idealistischen Kalkul entwickelt hat. Aber auch Cohen hat diesen Gedanken — wie wir weiter sehen werden — nicht folgerichtig ausgebaut. Denn die Homogenität, die zwischen Sinnlichkeit und Denken einerseits und ethischem Sollen andererseits hervortritt, ist nur darin begründet, daß der Begriff der Antizipation jenen Ursprungspunkt markiert, aus dem sich die Systemglieder des Idealismus organisch ableiten lassen. Es genügt nicht, daß das Sinnliche als Denkgebilde deklariert wird, wenn sich nicht gleichzeitig erweisen läßt, daß der im ethischen Sollen zutage tretende logizistische Charakter diese Denkqualität noch weit intensiver involviert als die Natur. Dies ist aber tatsächlich der Fall, wenn sich die Reflexion auf die Erkenntnis erstreckt, daß in keiner Phase des logischen Bewußtseins ein Moment vorhanden ist, das außerhalb der Antizipation steht. Vom Unendlichkleinen bis zum Unendlichgroßen, in allen Dimensionen, ist die Antizipation das beherrschende Element, das Realität und Realisation gleichzeitig vertritt. Jetzt erst durchwaltet Sollen und Sein eine einheitliche gedankliche Relation, und diese Relation beruht auf der Antizipation, die damit schlagend und bündig den logischen Übervalenzcharakter der Zeit außer Frage stellt. Wenn jedoch Cohen die Realität der Infinitesimalzahl, des dx, außerhalb dieser Antizipation stellt, so hat er sich in gewisser Hinsicht des gleichen Versehens schuldig gemacht, das Kant begeht, wenn er der Zeit außer ihrer schematisierenden Tendenz noch ein besonderes metaphysisches Sein zubilligt, dessen Funktion in materialistischem Bette versandet. Man muß sich zu der Formel entschließen, die Realität ist Realisation und die Realisation ist Realität, wie in einer analogen Wendung Cohen davon spricht, daß die Erzeugung das Erzeugnis ist.

Gegen diese Auffassung kann man nicht geltend machen, daß bei einer derartigen Suprematie der Zeit alle wahrhaft absoluten Werte in Heraklitischem Sinne in Relativitäten verwandelt werden. Diese Meinung geht von der Tatsache aus, daß der Begriff der Zeit mit Sukzession identisch ist, sofern durch diesen Modus ein ständiger Übergang vom Früheren zum Späteren stattfindet. In Wahrheit ist jedoch gerade im Sinne Cohens der wahre Zeitmodus die Antizipation, derzufolge das Frühere nur aus dem Späteren, das Aposteriori aus dem Apriori hervorgehen kann. Damit ist aber jede Gefahr einer Relativierung der Werte beseitigt, denn wo das Apriori der Grund des Aposteriori ist, wo das Unendliche das Endliche begründet, da ist der Widerspruch und nicht der relativierende Gegensatz das beherrschende Moment der Reihenentwickelung.

Sieht man mithin von dem dogmatisierenden Scheine ab, den das Unendlichkleine bei Cohen erhält, so ist sein ganzes System bewußt oder unbewußt eine Bestätigung des Gedankens, daß in dem Begriffe der Antizipation der erzeugende Punkt des kritischen Idealismus zu erblicken ist. Wenn also das ethische Sollen den Primat der Vernunft überhaupt darstellt, so kann dies nur darin begründet sein, daß die Spannweite der ethischen Antizipation eine viel weitere als die der logischen ist. Die ethische Antizipation ist gegenüber der logischen eine Antizipation höheren Grades, sofern sie neben der eigenen Vorwegnahme die der Logik zur unbedingten Voraussetzung hat. Der Primat ist also nur ein Primat der Geltung und nicht ein solcher des ontologischen Ursprungs. Auch in diesem Sinne spricht Cohen das richtige Wort: Ohne Logik keine Ethik. Damit ist erst das Kriterium für die Unterscheidung der beiden Instanzen gewonnen. Gemeinsam ist beiden die Antizipation als die erkenntniskritische Grundlage ihres Seins, nur in dem Geltungsbereich differieren sie voneinander.

Eine andere Scheidung formuliert Cohen in seiner Ethik d. r. W. Danach hätte die Antizipation der Ethik in der Mehrheit der Antizipationen oder der Tendenzen ihr metaphysisches Apriori zu erkennen, die Antizipation der Logik aber in der numerisch bestimmten Einheit, oder genauer Einzelheit; denn die Logik erstrebe Isolierung, die Ethik aber Vereinigung. Zwar könne keine von beiden Disziplinen völlig einseitig verfahren, denn die Philosophie des Ursprungs gipfele in dem Satze: Keine Sonderung ohne Einigung, und keine Einigung ohne Sonderung. Dies könne aber doch nicht die Tatsache in Abrede stellen, daß in der Logik das Primäre und Bestimmende die Isolierung, in der Ethik aber die Vereinigung sei. Zunächst muß freilich schon aus formallogischen Gründen gegen diese Unterscheidung Einspruch erhoben werden, da Cohen ja auch die

Einzelheit zur Mehrheit rechnet. Ferner darf in dem wahrhaften System des Ursprungs die logische Korrelation niemals zu einem zeitlich bestimmten Abhängigkeitsverhältnis herabgedrückt werden. Dies tritt aber sofort ein, wenn das eine Glied der Korrelation als ein primäres gegenüber dem zweiten gewertet wird. Noch wichtiger aber scheinen sachlogische Bedenken zu sein. Kann man wirklich in der Logik das Übergewicht der Isolierung, in der Ethik aber das Übergewicht der Vereinigung zum Grundprinzip erheben wollen? Gewiß ist in der Logik die allseitige unendliche Determination Ziel und Zweck des Erkenntnisprozesses, in der Ethik jedoch die unendliche Auflösung des Individuums in die unendliche Gemeinschaft. Aber wie in der Logik die Determination nur danach strebt, den zu erforschenden Gegenstand auf dem Wege unendlicher Isolierung als den repräsentativen Knotenpunkt unendlich vieler kategorialer Verbindungslinien erscheinen zu lassen, um hierdurch die unendliche Totalität seiner synthetischen Strukturbedingungen klarzulegen, so verfolgt auch die Ethik mit ihrem Streben nach der Bildung unendlicher Gemeinschaften nur den einen Zweck, den Eigenwert und die absolute Geltung des Individuums als Repräsentanten und Typus dieser unendlichen Gemeinschaftstotalität zu begründen und methodisch zu verankern. In beiden Bewußtseinsrichtungen ist also die Ableitung des Individuums aus dem Unendlichen Zweck und Ziel der Methodik, nur daß das ethische Individuum an zwei Unendlichkeiten partizipiert, die aber doch wieder nur eine Unendlichkeit darstellen, sofern sich die logische Unendlichkeit der ethischen organisch einfügt und unterordnet. Diese Unterordnung ist organisch, weil die logische Unendlichkeit die ethische zu ihrer abschließenden Bekrönung und Begrenzung fordert, soll diese nicht in selbstgenügsamer Isolierung die systematische Einheit des Bewußtseins vereiteln. In diesem Sinne, aber nur in diesem, kann man von einer Mehrheit der ethischen Antizipationen sprechen. Von diesem Gesichtspunkte aus muß auch die Rickertsche Unterscheidung zwischen natur- und kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung als unzutreffend bezeichnet werden. Denn nicht nur die Ethik, sondern auch die Naturwissenschaft hat die Bildung der Individualität und Individuität zu ihrem Prinzip*).

Wie kommt es nun, daß Cohen auf solche nicht ganz einwandfreie Weise den Unterschied zwischen Logik und Ethik festlegte? Die Antwort liegt darin, daß er den Begriff der Antizipation nicht zum Zentralbegriff seines Systems erhob, daß er ihn nicht als Realität auszeichnete, sondern ihn nur für einen bestimmten Modus der Zeit reservierte und zwar für jenen Modus, der in der Erzeugung der Mehr-

*) Über ähnliche Gedankengänge bei Natorp und Görland siehe Görland, Neubegründung der Ethik (Berlin 1918), S. 15 und Anmerkung.

heitszahl seine methodische Kraft bekundet. Dabei ist gerade die Mehrheit — nach Cohens eigener Definition — ein Erfolg der Sukzession, und nicht der Antizipation. War nun für Cohen die Ethik als das Sein des Sollens eine ausschließliche Angelegenheit der Antizipation, so war damit auch ohne weiteres die Mehrheit das Apriori der Ethik, wodurch diese in gewissem Sinne der Logik der Allheit geradezu nachgeordnet wurde.

Wie Cohen mit diesem Problem ringt, mag folgende Stelle aus seiner Ethik (2. Aufl., S. 134 f.) illustrieren: „Die Tendenz ist das Reine des Affekts... Wie die physikalische Bewegung in ihrer mathematischen Grundform keinen andern Inhalt kennt als denjenigen, welchen sie in der infinitesimalen Realität erzeugt... so ist auch für die Bewegung des Strebens nicht nur kein Inhalt gegeben, sondern auch kein anderer gesetzt. Es handelt sich für sie um gar keinen andern Inhalt als um das Streben selbst. Diese exklusive Bedeutung in Bezug auf nicht nur jeden auswärtigen, sondern auch jeden andern Inhalt, als den das Streben selbst bildet, soll die Tendenz bezeichnen. Dadurch wird das Streben unabhängig und souverän in sich selbst. Und diese Souveränität ist das Merkmal der Reinheit in erster Linie... Wenn wir so in der Tendenz, der Reinheit gemäß, jeden gegebenen Inhalt ausschließen, das Hervorbringen ihrer selbst als ihren alleinigen Inhalt erkennen, so kommen wir dadurch zu der Unterscheidung, die notwendig ist zwischen der Tendenz, als dem Ursprung des Willens, und der äußern Bewegung... Der Begriff der Tendenz definiert sich in dem Merkmal der Mehrheit. Die Isoliertheit schließt er aus. Sie wäre nicht Reinheit, sie schiene nur so. Hierdurch aber kommen wir auf eine neue Schwierigkeit. Die Tendenz bedeutet uns jetzt die Mehrheit von Tendenzen... Mehrheit bedeutet ein Urteil des reinen Denkens... Wenn daher die Tendenz die Mehrheit der Tendenzen bedeutet, wie unterscheidet sich alsdann die Richtung des Willens von der Urteilsrichtung des Denkens? Man könnte die Antwort auf diese wichtigste Frage in der Unterscheidung der Tendenz selbst von dem Ursprung und der Realität im Denken suchen. Aber dieser Weg wäre ein Abweg. Denn wenn es zur Mehrheit im Denken kommen soll, so bedarf es der Zeit. Und die Zeit ist Antizipation; sie geht unmittelbar auf die Zukunft hin. Die Tendenz kann daher an und für sich nicht prägnanter den Charakter der Vorwegnahme haben, als derselbe der Zeit und also dem Denken eigen ist. Nun beruht aber, so scheint es, die Mehrheit auf der Antizipation. Wenn daher die Tendenz die Mehrheit der Tendenzen bedeutet, so könnte die Antizipation an sich diese Mehrheit nur als Denken bilden, nicht aber als Willen.“ Aus diesen Worten ergibt sich, daß Cohen gerade in dem Begriffe der Tendenz, der als die

12*

Quintessenz des Willens dessen Reinheit vertreten soll, nur das gemeinschaftliche Band zwischen Denken und Wollen gefunden hat, aber keineswegs das Spezifikum des Willens. Es muß also neben der Tendenz noch ein Begriff entdeckt werden, der erst die Tendenz des Willens von der Tendenz des Denkens unterscheidet. Und diesen Begriff findet Cohen in der Mehrheit der Tendenzen. Aber sofort erhebt sich auch ein Widerspruch: Ist denn Mehrheit der Tendenz nicht eine Tautologie? Tendenz ist auch für Cohen gleichbedeutend mit Antizipation. Antizipation ist aber der Modus der Zeit. Und der Modus der Zeit ist der Ursprung der Mehrheit. Was ist also mit der Mehrheit der Tendenz als dem spezifischen Charakteristikum des Willens gewonnen? Cohen erwidert: Nicht die Tendenz als Mehrheitsformel kommt für die Begründung des Willens in Frage, sondern die Mehrheit der Tendenzen, das heißt eigentlich die Tendenz der Tendenzen: „Die Tendenz bedeutet schlechterdings die Tendenzen."

Was besagt aber dieser neue Begriff? Den Ausschluß der Abstraktion eines isolierten Elementes. Es darf keinen Augenblick des Stillstandes geben, wie er sich in der Logik, wenn auch — wie Cohen meint — nur abstrakt findet: „Im Denken ist die Abstraktion eines isolierten Elementes zulässig. Freilich kann es nicht bei dieser Isolierung allerwege sein Bewenden haben; aber darum handelt es sich jetzt nicht. Für den Willen dagegen ist die Abstraktion eines isolierten Elementes sinnlos; daher ist sie für den Begriff der Tendenz unzulässig." Was versteht man aber unter „Abstraktion eines isolierten Elementes"? Cohen schreibt: „Ein isolierter Vorgang wäre Bewegung, nämlich physikalische; also Denken, nicht aber ein Element der Begehrung." Demnach handelt es sich um die durch Zeit und Raum zum Stehen gebrachte Antizipation der Realitätszahl, wie sie in der Physik typisch ist. Einer solchen Determination widersetze sich der Wille, weil seine Antizipation, auch nur vorübergehend, jeder derartigen Begrenzung spotte. Wenn aber der Wille die Tendenz nur als Mehrheit der Tendenzen gelten läßt, die Mehrheit selbst aber — wie aus der Logik hervorgeht — nur durch eine Begrenzung der ins Unendliche fortlaufenden Antizipation möglich ist, wie kann dann die Mehrheit der Tendenzen analog der Realität im Denken die Realität des Willens bezeichnen? Cohen antwortet: Im Willen vertritt die Mehrheit selbst die Realität, während im Denken die Mehrheit gegenüber der Realität eine neue Urteilsart bildet: Ohne d x kein x, d. h. ohne die Infinitesimalzahl keine Mehrheitszahl. Für den Willen jedoch gilt der Satz: Die Mehrheitszahl — das ist die Infinitesimalzahl: „Das ist der Sinn der Tendenz von Anfang an, daß sie über sich selbst, das heißt uns

jetzt, über die Abstraktion ihres isolierten Ansatzes hinaus schreitet, daß sie sich zur Mehrheit forttreibt. Es ist kein fremdes Element des Denkens, welches diese Mehrheit an ihr hervorbringt; sondern es ist ihr eigener Trieb und der Begriff dieses Triebes, der diesen Fortschritt in ihr hervorruft." Was Cohen hiermit meint, kann kein anderer Gedanke sein, als daß für den Willen das Urteil der Mehrheit überflüssig scheint, weil für ihn das Urteil der Realität mit dem Urteile der Mehrheit identisch ist.

Gegen diese Auffassung macht Cohen selbst geltend: Wie kann bei dieser prinzipiellen Verschiedenheit des Willens von dem Denken die Identität der Methode zwischen beiden Bewußtseinsrichtungen mit Rücksicht auf das Urteil der Kontinuität aufrecht erhalten bleiben, ohne die Reinheit der Methode zu gefährden? Denn die Kontinuität bedingt nach Cohens eigenen Worten „die fortwährende Neuerzeugung der Realität". Diese Forderung aber ist nur deshalb im Denken erfüllbar, „weil es eben auf Sonderung beruht". „Die Sonderung fordert und ermöglicht die Neuerzeugung. Hier aber kommt es ja nicht sowohl auf die Sonderung, als vielmehr immer nur auf den Anschluß an, der durchaus nicht abgebrochen werden darf." Wenn aber die Kontinuität nicht vollziehbar ist, wo bleibt dann die Einheit der Methode? Cohen erwidert: „Die Kontinuität muß gefordert werden, wenngleich nur der Analogie nach." Man könnte fragen, weshalb nur der Analogie nach, wenn die Methode der Reinheit auch für die Entfaltung des Willens maßgebend sein soll, wenn vor allen Dingen die „Selbstentfaltung der Tendenz" mit der „Antizipation" im Einklang stehen soll? Denn was bedeutet Antizipation im Sinne der Cohenschen Ursprungsmethodik anders als die kontinuierliche Sonderung für die Vereinigung und die kontinuierliche Vereinigung für die Sonderung? Endlich gelangt Cohen zu folgendem Schluß: „Wie sehr immer der Fortgang von Tendenz zu Tendenz gefordert wird, so ist dieser Fortgang doch nur als Neuerzeugung gemäß der Kontinuität zu denken. Sonst wäre der Fortgang nicht der Fortschritt in der Entwickelung des Begriffs; sondern es würde ein Abfall vom Begriffe zu vermerken sein."

Der Sinn dieser Erklärung kann doch nur der sein: Wollen wir die Ethik begrifflich begründen, so ist ihre methodische Übereinstimmung mit der Kontinuität, d. h. mit der Priorität der Sonderung, eine Denknotwendigkeit. Wenn aber die Tendenz, rein begrifflich gewertet, eine Isolierung in dem Sinne darstellt, daß, mit Rücksicht auf das Gesetz der Kontinuität, zwischen der einen Tendenz und der anderen, nur eine unendlich kleine, d. h. infinitesimale Differenz hervortritt, wird dann nicht die Tendenz selbst wieder ihres Mehrheitscharakters entkleidet, ganz davon zu schweigen, daß die Atomisierung der Tendenz in neu zu erzeugende

Einzeltendenzen ohnedies einer Isolierung das Wort redet? Hat hier nicht doch Cohen den Rückzug angetreten? Und wenn dies der Fall ist, weshalb hat nicht die zweite Auflage diesem Rückzuge Rechnung getragen? Um so eher konnte man dies erwarten, als ja in der Logik des reinen Erkennens die Einheit der Methode auch für die Ethik strikte durchgeführt ist, denn dem isolierten infinitesimalen Realitätsbegriff entspricht auf ethischem Gebiete der Begriff des Individuums, dem Begriff der Mehrheit der Begriff der Gemeinschaft, und zwischen beiden Begriffen herrscht die gleiche Korrelation wie auf ethischem Gebiete. Weshalb also versteift sich Cohen, den scheinbar methodischen Unterschied zwischen Logik und Ethik festzuhalten? Die Antwort kann nur in Cohens unzureichender Begründung des Antizipationsbegriffs gesucht werden. Die Antizipation ist nicht der logische Ursprung der Mehrheit, sondern der infinitesimalen Einheit und darum auch der unendlichen Allheit, denn beide Begriffe haben ja — wie sich später zeigen wird — reziproke Geltung. Sobald aber die Antizipation auch für die stets neu zu erzeugende Realitätszahl den logischen Ursprung bedeutet, kann unmöglich mehr die Mehrheit, die ja für Cohen das Korrelat der Antizipation bildet, als das Realitätsfaktum des Willens, bzw. der Tendenz in Frage kommen. Hätte Cohen auf diese Weise die Antizipation, bzw. den Zeitbegriff interpretiert, so wäre ihm die logische Begründung der Differenz zwischen Denken und Wollen versagt geblieben. Würde aber dann nicht die Formel: intellectus sive voluntas gesiegt haben? Und doch hängt von der Vereitelung dieser Formel die Lebensmöglichkeit der Ethik und — wie Cohen richtig sagt — auch die der Logik ab; denn ohne Ethik gibt es keine Logik und ohne Logik keine Ethik. Sicher wäre ein solcher Einwand berechtigt, nur darf man nicht glauben, daß mit dem Recht dieses Einwandes die logisch-methodische Unterscheidung zulässig wäre. Welche Unterscheidung soll aber sonst die Selbständigkeit der Ethik retten? Es kann nur eine solche sein, die auf dem systematischen Boden der Wertlogik steht. Nur der Geltungsbereich beider Welten kann den Unterschied involvieren: Die Ethik ist Autotelie und deshalb nicht nur das Ziel der Logik, sondern auch die Voraussetzung der Logik, sofern nur mit Rücksicht auf die Ethik die absolute Apriorisierung der Erkenntnis auf dem Wege der Antizipation erfolgt. Jeder Versuch, dieses wertlogische Verhältnis durch ein kausallogisches zu ersetzen, muß entweder zu einer Logisierung oder Alogisierung des Willens führen, wenn nicht gar der Psychologismus als letzter Rettungsanker erscheinen soll.

Es muß freilich festgestellt werden, daß Cohen mit seiner Logik der reinen Erkenntnis gerade dieser Suprematie des Willens die philosophi-

sche Basis verlieh, und alle diejenigen Forscher, die in Cohen nur den Interpreten der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft, aber nicht den der Urteilskraft erblicken, haben die Tatsache übersehen, daß Cohens Logik geradezu einen Sieg der Urteilskraft bedeutet. Erst durch die von ihr vollzogene Idealisierung von Raum und Zeit war der übergreifenden Mächtigkeit der Antizipation eine Gasse gebahnt, und erst hierdurch war die Basis für eine wahrhaft kulturfördernde Synthese zwischen Ethik und Logik, zwischen Sollen und Sein geschaffen. Jetzt erst konnte die Antizipation der Ethik, wie solche sich in dem Begriff des höchsten Gutes ausspricht, auf Erfüllung hoffen, weil die in der Naturwissenschaft wirkende Grundlegung die gleiche logische Struktur aufwies wie die der Ethik, nur daß sich die Antizipation der Ethik kraft ihrer größeren Reichweite der Antizipation der Natur überordnete und sie hierdurch in ihren Bannkreis zog. Und wie in der Logik der Mathematik der Begriff mit größerem Funktionsgehalte den mit kleinerem Umfange zu einer relativen Begrenztheit und Abgeschlossenheit degradiert: angesichts des Nochnicht taucht das Nichtmehr auf, so erscheint auch die Logik vom Standpunkte systematischer Reflexion aus als ein Abgeschlossenes und Konstantes gegenüber der viel weiter reichenden Antizipation der Ethik. Daher bestimmt sich die Natur gegenüber der Ethik als eine Funktion von transitorischer Dauer, als etwas Existentiales, wie ja auch Vergangenheit und Gegenwart als etwas Daseiendes gegenüber dem ewigen Sollsein der Zukunft figurieren. Aber nur von diesem Standpunkte wertlogischer Geltung aus kann der Natur ein Dasein, der Ethik ein Sein an sich zugesprochen werden. Vom sachlogischen Standpunkte aus partizipieren beide Instanzen an der Antizipation als der Grundlegung ihrer Substanz.

Wenn nun die Antizipation der Natur gleichzeitig das Antizipationsobjekt der Ethik ist, so waltet zwischen Logik und Ethik das gleiche Verhältnis wie zwischen Raum und Zeit. So wenig ohne Raum die Funktionsentfaltung der Zeit, ohne Mehrheit die der Allheit möglich ist, so wenig kann die Antizipation der Zeit vonstatten gehen, wenn sie nicht ständig an der Verwandlung der Naturantizipation in Moralantizipation ihres eigenen Seins sicher ist. Daher ist die Konstanz der Naturantizipation die Voraussetzung der Moralantizipation, wie andererseits ohne die ethische Antizipation die Konstanz der Natur problematisch ist. So ist also die Konstanz der Natur nur deshalb die Grundlage für die Konstanz der ethischen Realisation, weil die ethische Konstanz die logische als denknotwendig fordert. Damit ist also in der Konstanz der Natur für die Ethik keineswegs der Natur ein Prioritätsrecht gegenüber der Ethik eingeräumt, sondern die Natur hat nur dieses scheinbare Übergewicht, weil sie als Ausfluß und For-

derung der wertlogisch prävalierenden Ethik erscheint.

Cohen hat nun in der Konstanz der Natur für die Ethik das Wesen und das Recht der Gottesidee erkannt (446): „Die Wahrheit fordert für die Natur nur, daß die logischen Grundlagen der Naturerkenntnis unverändert bleiben; und daß ihnen gemäß die Natur bestehen bleibt. Die Wahrheit fordert dies für die Logik; aber nicht allein der Logik wegen; sondern zugleich für die Ethik, und vorzugsweise für die Ethik. Denn die Logik und die Natur möchten vergehen, wenn sie an sich beständen. Aber sie haben Bezug auf die Ethik. Jetzt tritt das Problem der Wahrheit auf, und macht sich zum Grundgesetze. Dieses Grundgesetz vertritt die Idee Gottes. Gott bedeutet, daß die Natur Bestand hat, so gewiß die Sittlichkeit ewig ist." Aus dieser Definition ergibt sich die gleiche Funktion, die wir der Gottesidee kraft der wertlogischen Übervalenz der ethischen Antizipation zuschrieben. Die Gottesidee bestimmt also das systematische Rangverhältnis zwischen Logik und Ethik.

Bedarf es aber einer derartigen Sonderbestimmung? Ist sie nicht a priori in dem Begriffe der ethischen Antizipation enthalten? Und ferner: Die Gottesidee ist doch ein Erzeugnis der Ethik zur Sicherstellung ihrer selbst. Klingt es da nicht wie Tautologie, wenn die Ethik für ihre eigene Realisation einen Begriff stipuliert, der wiederum nur rein ethisches Gepräge aufweist? Müßte man dann nicht wieder für die Realisation dieser Idee eine neue Idee entdecken oder — wenn es besser lautet — postulieren und so ad infinitum?

Am deutlichsten tritt diese Aporie in der Begriffsklimax hervor, die Cohen für die Verwirklichung der „Selbstbestimmung" präsumiert: Die Forderung der Autonomie bedarf zu ihrer Realisation der Forderung des Ideals, und die Forderung des Ideals bedarf zu ihrer Verwirklichung der Forderung der Gottesidee. Aber wenn Gott eine Idee im Vollsinn des Wortes sein soll, bedarf er dann nicht einer neuen Forderung zu seiner Realität? Diese Schwierigkeit fühlt auch Cohen, und er macht sich selbst den Einwand: „So scheint der Begriff Gottes in einen methodologischen Begriff zusammenzuschrumpfen." Soll er aber kein methodologischer Begriff sein, wie kann er dann noch den Charakter einer Erkenntnis involvieren? Und doch sagt Cohen: „Gott ist Idee, das will sagen: er ist volles, reines, tiefstes Problem des Wissens, der sittlichen Erkenntnis. Außerhalb des Wissens aber gibt es kein Interesse des Geistes, kein Problem des Denkens." Wie kann Gott aber ein Problem des Wissens sein, wenn er jenseits aller methodologischen Begriffsbildung seinen erkenntniskritisch beglaubigten Ur-

sprung gewinnen soll? Da findet Cohen die Lösung in dem eigenartigen Inhalt der Gottesidee: Gott bedeutet im Gegensatze zur Einheit der **Identität** die Einheit der **Harmonie**, „die in der selbständigen Aufgabe besteht, Natur und Sittlichkeit zu vereinigen; so zu vereinigen, wie das Grundgesetz der Wahrheit dies fordert und zuläßt". Daß diese Lösung nicht endgültig sein kann, ist klar. Nicht nur, daß sie eine Wiederholung dessen ist, was man mit dem Begriff der **Wahrheit** verbindet (vgl. S. 86f.), enthält sie abermals eine Forderung, deren Realisation ebenso problematisch bleibt wie die Realisation jener Begriffe, deren Durchführung die Gottesidee ihre Entstehung verdankt.

Welche Lösung aber steht dann noch zur Verfügung?

Soll der Gottesbegriff die Erfüllung einer Forderung sein, so darf er selbst nicht den Charakter einer Aufgabe, oder genauer, einer Idee haben, sondern den einer Voraussetzung, einer denknotwendigen Konzeption. Dieser rein definitorische Entwurf muß als die Hypothesis aller Antizipation aus dem logischen Rahmen der Antizipation herausfallen, weil sie diese selbst erst begründen will. Ob man einen solchen **überlogischen** Begriff als einen streng wissenschaftlichen bezeichnen kann, mag fraglich sein. Nur vergesse man nicht, daß auch der Begriff der angewandten oder verwirklichten Ethik niemals logisch deduzierbar ist. Wir haben schon früher (162) hervorgehoben, daß die Erfüllung auch nur eines leisesten ethischen Minimums eine contradictio in adjecto darstellt. Denn in der Wirklichkeit des natürlichen Seins gibt es nicht und darf es auch nicht eine einzige Erscheinung geben, die nicht aus naturlogischen Ursachen heraus zu erklären wäre, es müßte sonst die Einheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gebrochen werden, ganz davon zu schweigen, daß die doppelte Verursachung eines Phänomens, die sittliche und die kausale, jede wahre Wissenschaft unmöglich macht.

Wenn aber dennoch die **Geschichte** als die konkretisierte Ethik individuell und universell möglich sein soll, so bedarf es dazu einer Überlegung, die wohl ihrem logischen Ursprunge nach auf ethische und mittelbar auch auf logische Reflexion zurückgehen mag, die aber in ihrer sachlogischen Geltung weder der Ethik noch der Natur angehören kann, wenn sie nicht zu einer tautologischen Formel herabsinken will. Gerade der Ausschluß der Identität zwischen Natur und Ethik zugunsten einer durchgängigen Harmonie zwischen beiden Reichen macht es erforderlich, daß der Gottesbegriff kein Begriff im gewöhnlichen Sinne der Erkenntnis ist, sondern eine proleptische Annahme, die sachlogisch auf dem gleichen Boden steht, der für **Cohen** bei der Auszeichnung des infinitesimalen **dx** als Realität maßgebend ist. Eben deshalb kann es nicht als systematische Willkür gelten, wenn dieser definitorische Entwurf nicht den direkten Ursprung einer bestimmten

Bewußtseinsrichtung, sei sie logischer oder ethischer Natur, bildet, sondern den eines systematischen Kalkuls, der beiden Welten, nicht zuletzt auch der ästhetischen, voraufgeht, um sie zu begründen. Dadurch ist eine wertlogische Harmonie zwischen allen Bewußtseinsprovinzen insofern geschaffen, als die wahre Realität nicht das Privileg einer der genannten Welten bekundet, sondern ihnen samt und sonders übergeordnet wird. Erst von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt das System die Einheit der Methode, und erst hierdurch wird unter allen Gliedern des Systems eine methodologische Äquivalenz erzeugt.

Obgleich nun die so definierte Gottesidee aus dem methodologischen Rahmen der übrigen Ideen herausfällt — handelt es sich doch bei ihr nicht um ein Sollen, sondern um ein Sein oder genauer, um ein Dasein der Vereinigung zwischen Sollen und Sein —, so wäre es doch verfehlt, ihr den Aufgabencharakter völlig abzusprechen. Vielmehr ist sie gerade durch ihren sollfremden Charakter die Hypothesis eines bestimmten Kulturfaktums, nämlich — wie wir schon früher auseinandersetzten — der Geschichte, sofern die Geschichte jene Vereinigung zwischen Sollen und Sein, zwischen logischer und ethischer Antizipation als annähernd konkretes Faktum darstellt, wie es dem Seinscharakter der Gottesidee entspricht.

Wenn aber die Gottesidee selbst keine Aufgabe, sondern die Möglichkeit ihrer Erfüllung bedeutet, wie kann sie dann die methodologische Grundlage einer Wissenschaft sein, die doch selbst als Wissenschaft den Aufgabencharakter wahren muß? Denn die Idee als Hypothesis einer Wissenschaft besagt niemals deren existentiale Möglichkeit, sondern ihre logisch-methodische. Sie kommt deshalb nur als der erkenntniskritisch gesicherte Ursprung in Frage, der den gleichen Aufgabencharakter bekundet wie das von ihm begründete Kulturfaktum, als dessen immanenter logischer Bürge er stets erscheint.

Und dennoch bildet die Gottesidee die Hypothesis der Geschichte, nur daß die Geschichte nicht den gleichen Wissenschaftscharakter aufweist, der den analogen Kulturfakten der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft, der Rechts- und Staatswissenschaften eigentümlich ist. Für die genannten Wissenschaften erschöpft sich der Wert ihrer Grundlagen in der methodischen Ermöglichung der Antizipation, die kraft ihres unendlichen Charakters niemals restlos durchgeführt werden kann. In der Geschichte jedoch, in der es sich um die Vereinigung zweier Arten der unendlichen Antizipation, um die der Logik und Ethik, handelt, soll kraft der Gottesidee diese Vereinigung nicht nur methodisch ermöglicht, sondern auch existential verwirklicht werden. Die bloße me-

thodische Ermöglichung kommt bekanntlich in der Kunst zum Ausdruck, wo jedes Ereignis nur ein Gleichnis ist, weil ja doch diese Vereinigung dank der Unendlichkeit der Komponenten niemals zu Ende kommt. Die existentiale Verwirklichung, also die völlige Auflösung der Natur in Sittlichkeit, muß jedoch empirische Wirklichkeit erlangen, wenn der Gott der Geschichte Realität gewinnen will. Es genügt also nicht die methodische Rechtfertigung, die ja im Prinzip der logischen Übervalenz der Ethik gegeben ist, sondern es muß ihre Durchführung bis zur sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit vollzogen werden.

Hier aber stellt sich die größte Schwierigkeit entgegen. Die Antizipationen als solche und mithin auch deren Vereinigung schließen jede Verwirklichung aus. Die Gottesidee jedoch fordert, oder genauer, sichert ihre Möglichkeit. Liegt hier nicht eine unauflösbare Antinomie vor? Jetzt zeigt es sich deutlicher denn je, daß eine logische Homogenität zwischen einer Idee existentialen Charakters, wie er dem Gottesbegriff eigentümlich sein soll, und einer Idee funktionalen Charakters, wie er in dem Begriff der Antizipation dominierend ist, als ausgeschlossen gelten muß. Eben deshalb kann die Geschichte als das Betätigungsfeld der Gottesidee niemals den übrigen Wissenschaften an sachlogischer Geltung gleichgestellt werden. Bei der Geschichte erstrebt der Fortgang ihrer antizipierenden Idealisierung der Natur eine restlose Verwandlung des antizipierenden funktionalen Charakters in den Modus des statisch substantialen Existenzverhältnisses. Bei den exakten und systematischen Disziplinen handelt es sich dagegen stets um eine dauernde Transformation des statischen Charakters in den dynamischen, damit das antizipierende Sollen niemals in Erstarrung gerät.

Wenn aber eine methodologische Übereinstimmung zwischen der Gottesidee und den logischen und ethischen Ideen nicht möglich ist, wie können dann beide Instanzen, also Natur und Sittlichkeit, die Gottesidee als die ewige Bürgschaft ihrer Vereinigung fordern? Hieße das nicht zu einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος seine Zuflucht nehmen? Was wäre dann mit einer solchen alogischen Sicherung gewonnen? Müßte man nicht die erkenntniskritische Solidität des ganzen Systems bezweifeln, wenn es nur unter Voraussetzung eines solchen denkfremden Motivs seinen Aufbau erreichen kann? Man kann deshalb nur allzugut das Bemühen Cohens verstehen, den Gottesbegriff zu einem Erkenntnisbegriff zu erheben, ihn mit dem Begriffe der Wahrheit, der Reinheit, der methodischen Einheit zu identifizieren. Aber all diese Versuche schieben das Problem nur zurück: Sie lassen dann immer noch die Frage offen: Welche Idee verbürgt die Realisation dieser Idee? — Konsequenter verfährt deshalb entschieden Kant, wenn er dem Gottesbegriffe nur „subjektiv-praktische Reali-

tät" verleiht (Bd. V, K. U. § 88 f.): „Die reine Vernunft, als praktisches Vermögen, d. i. als Vermögen, den freien Gebrauch unserer Kausalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Prinzip unserer Handlungen, sondern gibt auch dadurch zugleich ein subjektiv-konstitutives, in dem Begriffe eines Objekts an die Hand, welches nur Vernunft denken kann, und welches durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjektiv-praktische Realität. Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an demselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Teils, nämlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimme oder nicht) abhängig, und in theoretischer Rücksicht problematisch; indes der andere Teil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach a priori fest steht und dogmatisch gewiß ist. Zur objektiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgesetzten Endzweck haben, sondern daß auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst, ihrer Existenz nach einen Endzweck habe: welches, wenn es a priori bewiesen werden könnte, zur subjektiven Realität des Endzwecks die objektive hinzutun würde. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken als so, daß er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse. . . Es ist nun die Frage: ob die objektive Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenn gleich nicht apodiktisch für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch-reflektierenden Urteilskraft könne dargetan werden. Dieses ist das mindeste, was man der spekulativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses wenige ist doch weit mehr, als sie zu leisten vermag. . . Allein Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach

moralischen Gesetzen; und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letztern auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken. . . Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen. Denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohnedas durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hindernis aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem bloßen Naturbegriffe von der Welt (für die reflektierende Urteilskraft hinreichend) weggeräumt wird; und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache zu verschaffen, für das spekulative Erkenntnis gänzlich abgehen."

Aus den soweit angeführten Worten ergibt sich klar, daß auch Kant nie und nimmer daran denkt, den Gottesbegriff zum Ursprungspunkte des Systems zu erheben, sofern Gott als Urheber der Natur auch für deren theoretisches Gefüge in Betracht käme. Nur für den praktischen Gebrauch der Vernunft bietet er die Handhabe, das „Hindernis" aus dem Wege zu räumen, das die Natur der Verwirklichung des moralischen Endzweckes entgegensetzen könnte. Dabei wird Kant nicht müde, zu betonen, daß jede Identifizierung dieses Urheberbegriffs mit dem scholastischen Gottesbegriff zu unterbleiben habe. Bezeichnend hierfür ist seine Anmerkung in dem § 89: „Abgötterei in praktischem Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu tun vermag, gemäß zu sein. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefaßt haben mag, so ist er im praktischen alsdann dennoch als ein Idol, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach anthropomorphistisch, vorgestellt."

Man sieht also, daß die logische Struktur des mit der Glückseligkeit zusammenhängenden Kantischen Gottesbegriffs sehr stark die Cohensche Formulierung vorbereitet. Denn bei Cohen ist der Gottesbegriff „ein Grundbegriff, allerdings nicht für den Beginn der Fundamentierung, sondern allein für ihre Vollendung; aber diese Vollendung könnte ohne ihn nicht erfolgen. So bringt der Gott der Religion eine Bereicherung in die Ethik, ohne die sie ein Torso bliebe (Der Begriff der Religion im System der Philosophie, S. 51)." Wenn aber der Gottesbegriff ausschließlich zum Inventar der praktischen Vernunft gehört, sinkt dann nicht die ganze Ethik zum Illusionismus herab? Man vergegenwärtige sich doch noch einmal die Problemlage: Das ewige Sollen der Ethik soll in ein ewiges Können verwandelt werden. Um dies zu ermöglichen, wird die Forderung nach einer unendlichen Vermittelungsinstanz erhoben, die in dem Gottesbegriff ihre Grundlegung erhält. Ist damit aber wirklich die Forderung des Sollens erfüllt, daß sie in einem Begriffe verankert wird, dessen sachlogischer Ursprung ebenso problematisch ist wie jenes Begriffssystem, dessen Realisierung durch diesen Begriff verbürgt werden soll? Daher bemüht sich Kant, dem Gottesbegriff eine Begründung zu verleihen, die mit einer außerethischen Instanz in Verbindung steht, nämlich mit dem Prinzip der „physischen Teleologie", der formalen Zweckmäßigkeit (Bd. V, S. 537): „Für die theoretisch reflektierende Urteilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den sie in praktischer Hinsicht der Schöpfung beizulegen genötiget ist. Die objektive Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargetan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntnis mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene, vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Prinzipien, so viel sich tun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urteilskraft bereit hat, zu Hilfe zu kommen."

So sehr fühlt Kant diese Begründung einer rein logisch-theoretischen nahegerückt, daß er alle möglichen Sicherungen aufbieten muß, um dem Mißverständnis vorzubeugen, als sollte nun doch die Idee zu einem metaphysischen Dinge hypostasiert werden. Zweifellos gründet sich auf diese Erweiterung der physischen Teleologie zur moralischen die Meinung, daß Kant jetzt erst den Ursprungspunkt gefunden habe, aus dem sich sein System organisch entwickelt: Durch Vermittelung der physischen Teleologie werden praktische Vernunft

und reine Vernunft derartig aufeinander bezogen, daß der Primat der praktischen Vernunft als der naturgemäße Endzweck des Systems und damit eo ipso als sein Fundament erscheint. Und wenn wir oben ausführten, daß Kant für die logische Grundlegung des Primatbegriffs die nötigen logischen Vorbereitungen in der reinen Vernunft vermissen lasse, weil es an der wertlogischen Homogenität zwischen Logik und Ethik fehle, so scheint nun offenbar durch die Vermittelungstendenz der physischen Teleologie dieser Vorwurf hinfällig zu werden. Indessen hat doch der aus der physischen Teleologie emanierende Gottesbegriff nur so lange eine Berechtigung, als die physische Teleologie ein dem Mechanismus gleichgeordnetes Prinzip darstellt, dessen gemeinsamer metaphysischer Hintergrund in einem „Übersinnlichen" zu suchen ist. Da es ferner bei diesem Koordinationsverhältnis zwischen Mechanismus und Teleologie dieser freisteht, die Erweiterung ihres Bereichs da zu wählen, wo eine Geltung ihrer eigenen logischen Konstitution in Betracht kommt, so ist es selbstverständlich, daß die moralische Teleologie — ganz im Sinne der durch Aristoteles vollzogenen Materialisierung der ethischen Teleologie — das Ziel der physischen Teleologie bildet. Ganz anders aber verhält es sich da, wo der Zweck nur „als Ergänzung der Kausalität" auftritt, also nur den Charakter einer Vorbereitungsinstanz für die Kausalität gewinnt. Dann bildet diese und nicht die praktische Vernunft die naturgemäße Fortsetzung und Erweiterung der physischen Teleologie, und es entfällt dann jedwedes Motiv, für die merkwürdige Koordination zwischen Kausalität und Teleologie in einem übersinnlichen Substrat die Erklärungsmöglichkeit zu suchen und zu fordern, obgleich die Berechtigung hierzu theoretisch weder erwiesen ist, noch erwiesen werden darf (K. U. S. 492).

Kann sonach vom Standpunkte kritizistischer Logik aus die Begründung der Gottesidee nur mit den Prinzipien der praktischen Vernunft vollzogen werden, so bleibt mithin nach wie vor die Tatsache bestehen, daß die Realisation der Ethik von einem Begriffe abhängig gemacht wird, der — sachlogisch betrachtet — genau so wenig an evidentem Geltungswerte besitzt wie die Ethik selbst. Nur wenn man zu dem Urteile den Mut findet, daß der Gottesbegriff als Verwirklichungskoeffizient der Ethik in einer begrifflichen Sphäre zu suchen ist, die jenseits von Natur und Ethik liegt, um beide miteinander zu versöhnen, nur dann kann er wirklich die ihm zugemutete Funktion erfüllen. Daß aber dann die begriffliche Struktur der Gottesidee mit der der Idee im allgemeinen keinerlei Verwandtschaft besitzt, kann nicht bestritten werden. Von einer „Aufgabe" kann dann bei der Gottesidee sicher nicht mehr gesprochen werden. Nur in einer Beziehung hat auch die so interpretierte Gottesidee Ideencharakter, so-

fern sie nämlich gleich den übrigen Ideen den Charakter einer wissenschaftlichen Grundlegung hat, denn die Geschichte ist, wie wir ausführten, ihr spezifisches Wirkungsfeld. Aber weil die Geschichte eine Wissenschaft ist, deren Wesen nicht nur — wie bei den übrigen Wissenschaften — in einem dauernden Antizipationsprozeß besteht, sondern auch in der steten Schmiedung der Antizipation an die Regression, nicht nur in der Erzeugung der Vergangenheit durch die Zukunft, des Nichtmehr durch das Nochnicht, so kann auch die Gottesidee nicht als Idee im Vollsinne des Wortes gewertet werden; denn das von ihr beherrschte Kulturfaktum der Geschichte fällt gänzlich aus dem Strukturrahmen der übrigen Wissenschaften heraus. Das vermittelnde Schema aber zwischen Gottesidee und geschichtlicher Wirklichkeit ist das Ideal vom höchsten Gute, das gerade in der komparativen Relativierung des Endzweckes die Gottesidee vor absolutem Skeptizismus, vor absoluter Hypostasie schützt. Auch hier heißt die Parole: Durch den Blick auf die durch das Ideal relativierte Idee von der Nichtvollkommenheit auf dem Wege der Selbstvervollkommnung zur Vollkommenheit.

Eine wesentlich andere Bedeutung spricht Cohen dem Gottesbegriffe zu. Zwar ist auch er der Meinung, daß nur durch die Transzendenz des Gottesbegriffes gegenüber der Natur und gegenüber der Ethik die immanente Beziehung zwischen beiden Welten gesichert ist (S. 463 f.): „Die Transzendenz Gottes fassen wir hingegen in der Bedeutung des selbständigen Inhalts, der ihre Bedeutung ausmacht. . . Die Natur besteht in dem Inbegriffe ihrer Gesetze, welche in der Logik ihre Grundlage haben. Dabei ist Gott ganz außer dem Spiel. Die Sittlichkeit besteht in dem Inbegriffe der ethischen Begriffe, deren Grundlegungen letztlich auf die logische Methodik zurückgehen. Auch da ist Gott nicht im Spiele. Zu beiden Arten von Erkenntnis bildet er demgemäß eine Transzendenz. . . Aber diese Transzendenz will nichts Anderes bedeuten, als daß kraft ihrer nunmehr die Natur nicht transzendent bleibt der Sittlichkeit, noch die Sittlichkeit der Natur.“ Doch wäre es verfehlt, wollte man aus dieser Charakteristik eine Übereinstimmung mit dem von uns aus Kant ermittelten Gottesbegriffe feststellen.

Der Gottesbegriff, den wir entwickelten, durfte als das Prinzip oder die Hypothesis der Vereinigung zwischen Natur und Ethik keinen Aufgabencharakter haben, weil er sonst selbst einer erkenntniskritischen Sicherung bedürftig wäre, die für die Möglichkeit der von ihm vertretenen Aufgabe einzustehen hätte. Eben deshalb bedeutet der Gottesbegriff die Vereinigung der Sein- und Sollantizipation im Sinne einer

existentialen Wirklichkeit. Weil aber nur in Gott diese Vereinigung existentiale Wirklichkeit erlangt, so ist — dank der absoluten Transzendenz Gottes — für das Verhältnis zwischen Natur und Ethik die Ewigkeit der Antizipation gesichert. Nun ist freilich der Begriff einer Antizipation als eines existenten Gegenstandes eine Kontradiktion, an der auch die Tatsache nichts ändert, daß dieser Gegenstand mit einem transzendenten Vorzeichen versehen wird. Aber diese Kontradiktion muß gewagt werden, wenn die Ethik nicht zur Illusion herabsinken soll. Und sie kann gewagt werden mit Rücksicht auf die absolute Individuität des Gottesbegriffs, dessen korrelates Gegenbild in der absoluten Individuität der Ethik zu suchen ist; denn es kann nicht geleugnet werden, daß der Begriff der realisierten Ethik geradezu den Gipfelpunkt einer logischen Antinomie darstellt: Wird die Ethik nicht realisiert, ist sie Illusionismus, wird sie völlig realisiert, ist sie naturfremder Spiritualismus.

Um diesem Dilemma zu entgehen, hat Cohen der Ethik nur ein restloses Sein im Ideal zugesprochen, niemals aber in der existentialen Wirklichkeit, hier könne die Realisierung nur in der Vervollkommnung, aber nicht in der Vollkommenheit liegen. Ja, auch in der transzendenten Sphäre des göttlichen Seins könne von keiner ethischen Vollkommenheit gesprochen werden, denn der Gottesbegriff habe nur dadurch realisierende Kraft, daß er in der Sicherstellung der Naturkonstanz die Möglichkeit einer Vereinigung zwischen Ethik und Natur durch fortwährende, aber nicht restlose Idealisierung der Natur begründe. In diesem Sinne führt Cohen aus (S. 445): „Die Natur hat Bestand. Wie auch die Bewegungsformen sich verwandeln mögen, die Erhaltung der Substanz für sie bedeutet uns jetzt zugleich den Zusammenhang der Erhaltungen; der ethischen Selbsterhaltung mit der Erhaltung der Energie. Diese Wahrheit nennen wir Gott. Wie auch die Verteilung der Energie sich ändern mag; wir zweifeln nicht daran, daß es der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts nicht an einem Menschengeschlechte fehlen könne, durch welches dieser Fortschritt zu bewirken ist. Sonst müßte die Sittlichkeit aufhören. Sie aber kann nicht verschwinden; denn ihr Sein, ihr Ideal hat Ewigkeit; ist Ewigkeit. Wir bestehen nicht auf einem bestimmten morphologischen Typus des Menschengeschlechts; das ist nicht unsere Sache, noch unser Interesse; welches vielmehr nur auf die Wahrheit geht; das will sagen: auf die Einheitlichkeit des Verschiedenen. Wenn nur die Wesen, die wir als Menschen denken, einmal Logik und zweitens Ethik haben; nicht etwa allein Ethik, dann ist für das Korrelat der Reinheit hinreichend gesorgt. Es ist dann die Natur vorhanden, die wir verlangen."

Der Inhalt dieser Worte läßt sich auf die Formel bringen: Ohne Logik keine Ethik und ohne Ethik keine Logik (vgl. S. 89 f.), sofern die Ethik für ihre Durchführung die Ewigkeit der Logik fordert. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß mit dieser Begriffsbestimmung nur ein anderer Ausdruck für den Grundbegriff der Wahrheit, bzw. der Reinheit gegeben ist. Das wäre freilich kein logischer Verstoß, wenn nicht Cohen den Begriff der Wahrheit an anderer Stelle zum Grundbegriffe stipuliert hätte, während er hier die Vollendung der ethischen Begriffsbildung vollzieht.

Schwerwiegender dürfte der andere Einwurf sein: Ist die Ewigkeit der Natur nicht eine Forderung der Logik selbst? Ist nicht auch die Natur als Wissenschaft nur eine ewige Antizipation, zu deren Erfüllung die Ewigkeit der Logik als unbedingte Voraussetzung dient? Und ferner: Cohen faßt auf Grund des Gottesbegriffs das Verhältnis zwischen Logik und Ethik als ein korrelates auf: Die Einheitlichkeit des Verschiedenen. Der Begriff der Korrelation beruht hier auf der logischen Äquivalenz der Korrelationsglieder. Darf diese Äquivalenz aber wirklich hier Platz greifen? Bedeutet nicht vielmehr die ethische Antizipation ein Plus an wertlogischer Valenz gegenüber der Natur? Soll nicht gerade darin der Primatcharakter der Ethik zur Geltung kommen, daß die Logik von ihr beherrscht, weil begrenzt und bekrönt wird? Und dieses Begrenzen darf kein theoretisches sein, sondern ein wirkliches, im existentialen Sinne des Wortes. Denn wir stehen hier nicht in der Grundlegung der theoretischen, sondern der praktischen Ethik. Unmöglich kann derselbe Begriff, der die theoretische Grundlegung vollzieht, auch für die praktische das Prinzip abgeben. In der praktischen Grundlegung handelt es sich einzig und allein um die Frage: Wie wird die Ethik Wirklichkeit auf Erden?

Für die Beantwortung dieser Frage soll und muß der Gottesbegriff einstehen. Wenn dagegen Cohen die Konstanz der Natur als diesen Realisationsbegriff auszeichnet, so hat er nur noch einmal die theoretische Grundlegung wiederholt, die sich vollständig, wie Cohen selbst ausführt, mit dem Begriffe der Wahrheit deckt. Im übrigen aber entsteht die Frage: Darf die Konstanz der Natur gefordert werden? Bedeutet nicht vielmehr die Durchführung der ethischen Antizipation eine restlose Absorption der Natur durch die Ethik? Beruht nicht gerade darauf der Unterschied zwischen Pantheismus und Idealismus, daß die Identität von Natur und Ethik nicht den Ausgangs- sondern den Zielpunkt aller kulturellen Entwickelung bildet? Wie aber kann sich diese „Perfektibilität der Entwickelung“, bzw. „der Sieg des Guten“ vollenden, wenn die Konstanz der Natur, im Grunde genommen, nur der ewigen

Spannung zwischen Natur und Ethik, aber nicht ihrer ewigen Versöhnung entgegenkommt? Gewiß kann man mit Cohen sagen, daß durch die von ihm formulierte Gottesidee das Ideal gesichert ist. Aber auch diese Sicherung ist nur eine theoretische, keine real wirkliche. Denn der Einwand bleibt immer noch bestehen: Was nützt alle Sicherung, wenn das Ideal doch nie verwirklicht werden kann, ja, wie Cohen ausführt, gar nicht verwirklicht werden darf, weil ja sonst die logische Valenz der Natur der der Ethik überlegen wäre (S. 408 f.): „Der Friede des messianischen Gottesreiches darf mit Fug und Recht den Unterschied von aller politischen Geschichte mit Siegesgewißheit feststellen; die verbesserte, geläuterte, erhöhte Sittlichkeit enthusiastisch behaupten, und in leuchtenden Gleichnissen ausmalen. Aber es darf darüber kein Zweifel gelassen werden, daß alles geschichtliche Dasein, also auch das der Zukunft, in dem Gang und in der Entwickelung des Fortschritts erhalten bleiben muß. . . An keinem Punkte der Weltgeschichte dürfen wir einen Abschluß für diese Verwirklichung annehmen. Das wäre in der Tat das Ende der Welt, der sittlichen Welt. . . Wirklichkeit des Sittlichen erkennen wir vielmehr gerade in dem Ziele, welches der sittlichen Arbeit gesteckt ist: unendlich zu sein. . . Die Ewigkeit ist der Zielpunkt, und als solcher der eigentliche Inhalt des reinen Willens. Die Ewigkeit bedeutet die ewige Aufgabe; die Aufgabe der Ewigkeit. Himmel und Erde mögen vergehen; die Sittlichkeit bleibt. . . Die Ewigkeit ist ihre Wirklichkeit."

Wir stellen nun die Frage: Wenn die Sittlichkeit nur in der Ewigkeit ihrer Wirklichkeit gewiß wird und deshalb eine Hinausführung der Sittlichkeit in die existentiale Wirklichkeit unmöglich ist, hat dann nicht doch die Natur oder genauer die Zeit eine höhere Dignität als die Sittlichkeit, sofern diese niemals die Natur völlig meistern kann? Hat dann Kant nicht doch recht, wenn er das „künftige Leben" insofern als berechtigt ansieht, als sich in diesem Postulate die Unmöglichkeit ausspricht, die Sittlichkeit im Diesseits zu realisieren, so daß die „Annehmung unserer Fortdauer" nur als die erforderliche Bedingung des uns von der Vernunft aufgegebenen Endzwecks erscheint (S. 542)? Bleibt dann nicht doch die Sittlichkeit illusionär? Zwar sagt Cohen, daß die Ewigkeit „nur die Ewigkeit des sittlichen Fortgangs" bedeutet, indessen ist absolut nicht einzusehen, wie gerade durch das Ideal der Fortgang der sittlichen Arbeit bedingt sein soll. Entweder ist die ethische Antizipation vollziehbar, dann bedarf es nicht des Ideals, denn die Ewigkeit der Aufgabe ist ja schon in der Ewigkeit der Antizipation enthalten. Oder die ethische Antizipation ist durchaus problematisch, dann ist nicht zu ergründen, wie gerade durch das Ideal die Realisation der Ethik gefördert werden soll. Wenn ferner

13*

im Begriffe des Ideals die progressive Vollendung der ethischen Aufgabe begründet ist, so kann doch nicht durch den gleichen Grundbegriff der dauernden Progression ein Veto zugerufen werden. Endlich ist noch zu bedenken, daß in dem Ideale die Zeit als der Verteilungskoeffizient der Idee erscheint und dadurch in einem übergeordneten Verhältnis zur Idee selbst steht.

Aus all diesen Gründen kann weder dem Ideal noch der Idee jene Bedeutung zugebilligt werden, durch welche dem Gottesbegriffe die Funktion einer existentialen Wirklichkeitsinstanz abgesprochen werden könnte. Gott muß als intentionaler Begriff im Sinne einer existentialen Wirklichkeitsgröße wirken. Wenn aber damit der Antizipationscharakter der Ethik gebrochen wird, so ist eben nur bewiesen, daß Dasein und Sollen jeder rationalen Vereinigung spotten, sowenig andererseits damit gedient ist, daß der Gottesbegriff den Charakter der Idee im Vollsinne des Wortes annehme. Hier liegt eine Antinomie vor, die nur auf einem überlogischen Wege zu lösen ist. Man kann diesen überlogischen Weg noch höher schätzen als den logischen, man kann ihn auch als rationales Verfahren gänzlich bestreiten; man wird aber niemals leugnen können, daß er in einem unmittelbaren Zusammenhange mit der Ethik als praktischer Wirklichkeit steht, und daß mit seiner Ablehnung auch die Ethik ohne weiteres preisgegeben wird.

Am markantesten wird die heikle Problemlage durch den Begriff der „ewigen Annäherung" oder des „unendlichen Fortschritts" gekennzeichnet. Unwillkürlich muß man bei dieser Begriffsbestimmung fragen: Worin unterscheidet sich dann die Gottesidee von der Idee schlechthin, wenn auch bei ihr die „unendliche Annäherung" den Kern ihrer Funktion bedeutet? Ist nicht auch im Denken die unendliche Annäherung an die Idee Zweck und Ziel aller Forschung? Es ist mehr als bezeichnend, daß Cohen für die Begründung seines Idealbegriffs auf analoge Relationen im Denken hindeutet, als ob Denkidee und Gottesidee die gleiche logische Basis aufwiesen: „Wird etwa der Wert der Wissenschaft in seiner Unendlichkeit dadurch beeinträchtigt, daß man sie nicht nur nicht als vollendet, sondern nicht als vollendbar annimmt; daß man einen unendlichen Fortgang für die Wissenschaft, für den Begriff der Wissenschaft fordert?" Gewiß merkt Cohen sofort, daß bei einer solchen Bezugnahme auf das Denken die Eigenart des Idealbegriffs verloren geht, aber die Rettungsversuche, die Cohen nunmehr zur Aufrechterhaltung der Grenzen zwischen Denken und Wollen unternimmt, sind erstens sachlich nicht begründet, und zweitens treffen sie nicht den Kern des Problems. Cohen meint, im Denken müsse sich die Zeit in Raum umsetzen, wobei das Eigentümliche des Denkens

aufgehoben werde. Eine genauere Überlegung zeigt, daß bei der logischen Prävalenz der Zeit eine solche restlose Verwandlung ihrer selbst in den Raum gänzlich ausgeschlossen bleibt. Außerdem ist gerade bei der Realisation der Ethik die Verwandlung der Zeit in den Raum der springende Punkt. Was nützt alle Ewigkeit der Sittlichkeit als Aufgabe, wenn sie die Verwandlung der Zeit in den Raum verschmäht, um in glänzender Isolierung auf einsamer Höhe zu thronen? Wenn irgendwo, so hat es sich gerade hier gerächt, daß Cohen nur für die Ethik den Idealbegriff reserviert, indem er nur mit Mühe die Einsprüche beschwichtigen kann, die von seiten des Denkens gegen die Ausnahmestellung des ethischen Ideals erhoben werden. Viel wichtiger noch ist die andere Tatsache in der Selbstverteidigung Cohens, daß er sich für das Reservatrecht der Ethik in ihrer ausschließlichen Inanspruchnahme der Zeit auf die Grundstruktur des Willens beruft, als ob das Ideal gleichsam die Probe auf das Exempel der in der Zeit verankerten Grundlegung des Willens bildete. Nun ist es sicher methodisch richtig, daß sich der Zielbegriff mit dem Grundbegriff auf dem gleichen logischen Fundament erheben muß. Aber die Gleichheit genügt nicht zur Rechtfertigung eines Begriffs. Vielmehr muß der neue Begriff in seiner Verschiedenheit eine Fortsetzung und Ergänzung der bisherigen Begriffsfunktionen bilden, wenn er die Notwendigkeit seiner Geltung beweisen will. Und gerade diese Verschiedenheit vermissen wir in dem Idealbegriff. Er involviert, obgleich er zur Realisation der Ethik berufen scheint, nur eine Aufgabe, aber keine Lösung. Und auch diese Aufgabe ist nicht neu, sondern nur ein neuer Ausdruck für die schon in der Grundlegung ausgesprochene Ewigkeit der Antizipation.

Wie aber kann bei einer ewigen Wiederholung der Grundfrage eine Erfüllung der in ihr enthaltenen Aufgabe stattfinden, wenn doch die Erfüllung auf dem Wege der „unendlichen Annäherung", des „ewigen Fortschritts" nur durch eine Begrenzung und Beschränkung der Ewigkeit stattfindet? Und wie sollte eine solche Beschränkung anders möglich sein als durch eine Vereinigung der Zeit mit dem Raume? Wo von Aufgabenerfüllung die Rede ist, da muß der Raum in Funktion treten, wobei nicht gesagt ist, daß der Raum die Zeit restlos besiegen muß. Daher sind weder das Ideal noch die Gottesidee als die Konstituentien der Wirklichkeit ohne Bezugnahme auf den Raum denkbare Begriffe. Der Unterschied zwischen Ideal und Gottes-Idee kann nur darin bestehen, daß im Ideal der Raum stets wieder in Zeit aufgelöst wird, während sich in der Gottesidee Raum und Zeit die Wage halten. Denn die Gottesidee als Erfüllung der ethischen Aufgabe muß den unendlichen Stillstand der Antizipation in dem Sinne ausdrücken, daß die Synthese zwischen logischer und ethischer Antizipation

vollendet *ist*, und nicht *wird*. Wo aber von einer solchen Vollendung gesprochen wird, da muß der Raum ebenso wie die Zeit als Konstituens der Wirklichkeit in Frage kommen: Es gibt keinen Raumteil, wo nicht Sittlichkeit atmet und rauscht, es gibt keine ethische Maxime, die nicht schon bei ihrem Entstehen ihre Konkretisierung im Raume fände.

Der Fehler der Cohenschen Definition scheint darin zu liegen, daß sie, um die Eigenart des Willens zu wahren, den Raumbegriff derartig scharf für den Aufbau der Ethik ablehnte, daß sich hierdurch keinerlei Möglichkeit mehr fand, aus dem Reich der Idee in das Reich der konkreten Wirklichkeit hinabzusteigen. Aber die von ihm geforderten Denkmittel zur Realisation der Idee, wie Ideal und Gottesidee, zeigen nur um so deutlicher, wie wenig man ausschließlich auf der Zeit allein die Ethik des reinen Willens errichten kann. Auch bei seiner theoretischen Grundlegung zeigte sich ja, wie wenig der in der Zeit enthaltene *Mehrheits*begriff imstande ist, die Ethik als System von Willensmaximen zu begründen. Andererseits kam bei dieser bevorzugten Stellung der Zeit innerhalb der Ethik auch das Denken zu kurz. So wenig die Ethik für ihre Erfüllung auf den Raum verzichten kann, so wenig kann man die Behauptung wagen: „Der Begriff der Ewigkeit verändert sich bezeichnenderweise ins Gedankenlose, wenn das Denken die Ewigkeit darstellen will.“ Welches Denken verändert sich unter solchen Umständen ins Gedankenlose? Etwa das Denken der Mathematik und der Physik? Oder das Denken der formalen Zweckmäßigkeit? Ist hier nicht jede Lösung nur der Ansatz zu einer neuen Aufgabe? Ist sie nicht auch, wie im Ethischen „ein Spiegel des Ewigen“? Von einem Verwandeln ins Gedankenlose kann nur dann die Rede sein, wenn die Ansätze und Lösungen hypostasiert und verewigt werden. Dem gleichen Verdikte müssen aber auch all jene Willenshandlungen verfallen, die eben in dem Zeitlichen nicht den *Spiegel* des Ewigen, sondern das Ewige selbst sehen wollen.

So zeigt sich auch hier, wie verfehlt es war, wenn Cohen den Unterschied zwischen Denken und Wollen in einem Kalkul festlegen wollte, der der Differenz zwischen Logik und Ethik voraufgehen sollte, in Wahrheit aber selbst nur eine logische Reflexion darstellt. Es bleibt eben eine unauflösbare Antinomie, die Ethik in ihrem Unterschiede von der Logik nicht kritisch transzendental, sondern durch formallogische Selbstbesinnung begründen zu wollen. Durch ein derartiges Verfahren werden nicht nur die Gerechtsamen zwischen Logik und Ethik verwischt, sondern auch das Abschwenken in psychologistische Bahnen ist unvermeidlich. Nur in den Fakten der Kulturdisziplinen darf der Unterschied in den einzelnen

Bewußtseinsrichtungen substanziiert werden. Verläßt man diese Bahnen, so entfällt jegliche Kontrolle durch das „Bathos der Erfahrung"; die Ethik aber sinkt dann zu einer raumlosen Logik herab, während die Logik sich zu einer zeitfremden Ethik erhebt. Geht man freilich von der Annahme aus, daß ein zeitfremder Raum im Sinne der Transzendentalphilosophie eine logische Unmöglichkeit ist, so wird man schon aus diesem Grunde in der Differenz zwischen Zeit und Raum die Grundlage einer Differenz zwischen Logik und Ethik nicht zu erkennen vermögen. Andererseits müssen bei einer Vernachlässigung dieser Tatsache sowohl in den Grundbegriffen wie in den Zielbegriffen sachlogische Verschiebungen eintreten. Wenn irgendwo, so hat es sich hier deutlich gezeigt, daß gerade in einem scharf durchgearbeiteten System, wie es die Philosophie Cohens darstellt, ein Fehler in der Grundlegung bis zum letzten Abschlußbegriff hin sich bemerkbar macht. Niemand scheint dies mehr als Cohen selbst gefühlt zu haben, und zweifellos haben wir in dieser Tatsache das Motiv für Cohens Religionsphilosophie zu suchen. Die Begründung der Religion geht bei Cohen auf die Überzeugung zurück, daß bestimmte Kulturrelationen, wie sie die Religion mit ihrem Pochen auf das Recht und die Erhaltung des Individuums vertritt, in der Ethik nicht ausreichend fundiert werden können, weshalb eben die Religion als eine notwendige Ergänzung der Ethik zu gelten habe.

Um welche Art des Individuums kann es sich aber hierbei handeln? Das ethische Individuum kann nicht in Frage stehen, weil dieses bereits in der Allheit als deren Ziel und Aufgabe erkannt ist. Das biologische Individuum kann nicht gemeint sein, weil es bereits als das Korrelat des ethischen Gottesbegriffs seine logische Begründung fand. Gibt es aber — von dem ästhetischen Individuum abgesehen — noch eine andere Art von Individuen? Zweifellos nicht. Es fragt sich nur, ob das biologische Individuum neben dem ethischen ohne Widerspruch bestehen kann. Man muß sich bei der Beantwortung dieser Frage folgendes klar machen: Das ethische Individuum ist als Ziel und Zweck der Allheit eine Aufgabe, die niemals erfüllt werden kann, weil sie niemals erfüllt werden darf — gemäß dem Unendlichkeitscharakter der Allheitsidee. Dabei darf nicht übersehen werden, daß das ethische Individuum genau so viel von seinen biologischen Individualitätsbedingungen verliert, als es an ethischen Idealisierungswerten gewinnt, bis schließlich auf dem Wege unendlicher Annäherung die das unendliche Allheitsideal beschränkenden biologischen Phänomena gänzlich entfallen, um das ethische Noumenon triumphieren zu lassen: Aus den Menschen entsteht der Mensch schlechthin.

Gerade umgekehrt verhält es sich mit dem biologischen Individuum. Auch die Idee des biologischen Individuums ist eine unendliche Aufgabe. Ihr Wesen besteht aber darin, die Eigenart des Individuums durch unendliche Begrenzung derart zu sichern und zu fördern, daß seine Verwechselung und Vertauschung mit einem anderen Gliede der Reihenentwickelung gänzlich ausgeschlossen ist. Hier waltet unendliche Häufung von determinierenden Attributen zu absoluter Vereinzelung, dort unendliche Beseitigung dieser Attribute zur absoluten Verallgemeinerung. Zwischen beiden Individualbegriffen herrscht also dauernde Heterogonie, und dennoch verlangt die Gottesidee die Konstanz des biologischen Individuums zugunsten des ethischen Individuums. Heißt das nicht seine ewige Erhaltung und Entfaltung zum Zwecke seiner ewigen Vernichtung fordern? Gerade dies soll ja die Absicht der Gottesidee sein. Man kann dagegen nicht einwenden, daß in der ewigen Heterogonie die Korrelation zwischen biologischem und ethischem Individuum bedingt sei, wodurch die ewige Verwirklichung mit Ausschluß der ewigen Wirklichkeit des sittlichen Ideals erst möglich werde. Denn bei dem Gottesbegriff steht nicht die Korrelation in Frage, sonst müßte ja im Sinne der Korrelation auch die Notwendigkeit des ethischen Individuums für das biologische gefordert werden. Vielmehr soll die Gottesidee einzig und allein die Konstanz des biologischen Individuums verbürgen, nicht auch die des ethischen, die ja schon durch die Ewigkeit des Ideals gesichert ist. Der Konstanzbegriff, von dem hier die Rede ist, weicht also prinzipiell von dem entsprechenden naturwissenschaftlichen Begriff ab. In der Logik der Naturwissenschaft sind Konstanz und Bewegung wertlogisch äquivalent. In der Ethik jedoch ist die Bewegung zur Allheit der übergeordnete Begriff, während die Konstanz des biologischen Individuums auf jeden Eigenwert verzichten muß. Schon daraus ergibt sich, daß dieser Begriff aus der logischen Struktur des Systems herausfällt. Ist dies aber der Fall, so liegt es klar zutage, daß auch die diesen Begriff begründende Gottesidee völlig veränderten Ideencharakter aufweist. Und da die Gottesidee den Vollzugsbegriff der Ethik bildet, so muß auch das Grundprinzip der Ethik jenseits einer rein logischen Basis stehen. Indessen sind dies alles Erwägungen, die wir schon früher anstellten. Viel wichtiger aber ist folgendes Moment.

Die Heterogonie zwischen biologischem und ethischem Individuum soll durch die Gottesidee überwunden werden. W i e a b e r s o l l d i e s e Ü b e r w i n d u n g m ö g l i c h s e i n, w e n n d i e K o r r e l a t i o n z w i s c h e n d e n G l i e d e r n a l s p o s i t i v e r E r t r a g d e r H e t e r o g o n i e n i c h t i n F r a g e k o m m t? Das ist der logische Kernpunkt des Gottesproblems. Die Lösung dieses

Problems kann nur in einer Linie gefunden werden, die abseits vom Wege der transzendentalen Theoretik und Systematik liegt. Erst von diesem Gesichtspunkte aus ist die Frage des Individuums verständlich: Wie werde ich erlöst, bzw. wie ist es möglich, die sittliche Aufgabe zu erfüllen — trotz aller Konstanz der biologischen Individualgattung?

Zu dieser allgemein theoretischen Skepsis tritt noch eine rein ethische hinzu. Die sittliche Aufgabe ist doch keine Gattungsaufgabe, sondern eine rein persönliche Individualaufgabe. Ich selbst bin trotz meiner endlichen Natur verpflichtet, die sittliche Aufgabe mit ihrem unendlichen Charakter restlos zu erfüllen. Ich habe in meinem persönlichen Individual-Ich das Menschheits-Ich zu vertreten. Was kann also hier die Konstanz der Gattung helfen? Oder sollte ich gar auch für mein persönliches Ich eine unendliche Konstanz postulieren dürfen? Tritt hier nicht wieder der Gedanke einer persönlichen Unsterblichkeit auf den Plan, den Cohen doch mit aller Entschiedenheit ablehnt?

Hier gibt es nur eine Lösung: Das ist die Formulierung eines Gottesbegriffs, der dank der ihm eigenen irrationalen Funktion die notwendige Ergänzung der rationalen Ethik bildet — wenn man nicht umgekehrt schließen will, daß die Ethik von Hause aus irrationale Imponderabilien enthält, die eben auf die Stabilierung eines irrationalen Abschlußbegriffs, wie ihn der Gottesgedanke darstellt, hindrängen. In diesem Sinne schreibt Cohen (Der Begriff der Religion, S. 116f.): „Der Unterschied der religiösen Eigenart von der ethischen Bedeutung Gottes wird evident. Diese steht nur ein dafür, daß es der Sittlichkeit niemals an der Menschenart mangelt, so daß die Sittlichkeit auf Erden sich nicht verwirklichen könnte. Aber daß ich selbst in meiner isolierten Individualität mit meinem redlichen Bemühen um meine Sittlichkeit, um ihre Erhaltung und Wiedergewinnung zustande komme, das kann mir der Gott der Menschheit nicht an sich verbürgen. Die Allheit, als welche die Menschheit zu denken ist, verbürgt nicht die Individualität, als solche. Dazu bedarf ich Gottes, als meines Gottes. Mein eigener Gott ist der Gott der Religion!" Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß mit diesen Worten ein völlig anderer Gottesbegriff formuliert wird als in der Ethik. So stark ist die Verschiedenheit, daß es fraglich scheint, ob zwischen diesen beiden Definitionen ein Ausgleich überhaupt möglich ist. In der ethischen Formulierung wird für die Verwirklichung des Sittlichen auf die unendliche Gattung des Menschengeschlechts reflektiert, in der religiösen auf die Leistung des Einzelindividuums. Bleibt die ethische Formulierung im Rechte, so ist die Sittlichkeit des Einzelindividuums illusionär, bleibt die religiöse im Rechte, so ist der ethische Gottesbegriff zur Funktionslosigkeit verurteilt. Nur unter einer Voraussetzung ist eine Har-

monisierung beider Begriffe möglich: Durch die Summierung der unendlich vielen Individualleistungen zur unendlichen Totalität der ethischen Allheit. Dies ist in der Tat auch die Anschauung jener Philosophen, die in dem unendlichen Fortschritte der Menschheit die Realität der Gottheit erblicken.

Wie wenig jedoch eine derartige Erwägung stichhaltig ist, mag folgende Betrachtung zeigen. Verteilt man die unendliche Totalität des ethischen Ansich auf die unendlich vielen biologischen Individuen der Geschichte, so bedeutet dies eine völlige Atomisierung des ethischen Apriori und damit auch eine Relativierung der Gottesidee, deren Wirksamkeit an die geschichtlichen Einzelindividuen gebunden ist. Es sind also stets nur Bruchstücke der göttlichen Wirksamkeit, die uns im Laufe der Geschichte begegnen. Mit anderen Worten: Das Entwickelungsprinzip wird zum Oberbegriff der ethischen Realität. Ist damit nicht der Aprioricharakter der praktischen Vernunft und ebenso der der Gottesidee preisgegeben? In der Tat hebt Cohen an verschiedenen Stellen seiner Ethik und ebenso in seiner Schrift über „Religion und Sittlichkeit" hervor, daß das Selbst, d. h. das Individuum erst von der Allheit erzeugt wird, daß es also niemals eine Tatsache, ein Faktum, sondern eine Aufgabe darstellt, womit doch offenbar die Hinfälligkeit des biologischen Individuums, das seinen Ursprung dem religiösen Gottesbegriffe verdankt, erwiesen ist. Daher kommt es auch, daß Cohen den Begriff der F r e i h e i t aus dem terminologischen Register der Ethik gänzlich ausschaltet und an seine Stelle die A u t o n o m i e treten läßt. Und doch spricht sich in dem Begriffe der Freiheit das gleiche Problem aus, das Cohen für den religiösen Begriff des Individuums und der Gottesidee reklamiert. Das bezeugt namentlich Cohens Abhandlung über „Autonomie und Freiheit", in der er ausdrücklich das Problem der Freiheit dem Begriffe der Sittlichkeit gleichsetzt, um es auf diese Weise als ausschließlich religiösen Begriff zu werten*). Hat Cohen aber wirklich den Freiheitsbegriff völlig aus dem Repertoir seiner ethischen Maximen gestrichen? Ein Blick auf die logische Struktur dieses Begriffs zeigt eine so auffallende Übereinstimmung mit Cohens I d e a l b e g r i f f, daß wir ruhig die These wagen können, der Freiheitsbegriff und damit auch der religiöse Gottesbegriff feiern in dem Ideal ihre sittliche Auferstehung. Unsere bisherigen Untersuchungen ergaben, daß in beiden Begriffsarten eine Projektion der Idee auf die Zeitebene stattfindet, und zwar in dem Sinne, daß sich durch die Zeit eine Teilung der Idee, d. h. eine existentiale Verwirklichung derselben vollzieht, die freilich nur den Charakter des S c h e m a s trägt. Im Schemabegriff findet ja kraft des Zeitbegriffs eine Verwirklichung

*) Siehe Gedenkbuch für D a v i d K a u f f m a n n, S. 675.

der Idee insofern statt, als die Idee in der dauernden Beherrschung des Daseins dank der Zeit ihre Funktionskraft zur Entfaltung bringt. Auch Kant sieht in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit, wofür ja in erster Reihe die ethische Vollkommenheit in Frage kommt, „ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit". Freilich fügt er hinzu: „aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht ebenso eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist, (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemate), sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs" (K. r. V. S. 454). An anderen Stellen (464 f., 474) nennt er die Gottesidee direkt „das Schema jenes regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft, soviel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet". (Vgl. Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 111 f.) Das Wesentliche dieser Kantischen Begriffsbestimmung liegt also darin, daß auch hier die Gottesidee als Hilfsbegriff für die Entfaltung der Funktionskraft einer Idee tätig ist und eben kraft dieser Mittelstellung den Titel eines „Schema" oder des „Analogon eines Schema" erhält. Aus dem gleichen Grunde erkannten wir ja auch das „Ideal des höchsten Guts", der „höchsten Glückseligkeit" als ein mit dem Kantischen Begriffssystem völlig übereinstimmendes Prinzip, weil es eben die Idee der höchsten Zweckmäßigkeit ins Zeitliche herabholt, um hierdurch das Zeiträumliche ins Zeitlose der Idee zu erheben und so das Dasein als Spiegel des „wahrhaften Seins" zu würdigen. Auf der gleichen sachlogischen Stufe steht nun der Cohensche religiöse Gottesbegriff, der keineswegs dem ethischen Gottesbegriffe gleichgeordnet, sondern untergeordnet ist. Er ist deshalb auch keine „Eigenart" des ethischen Bewußtseins, wie Cohen meint, sondern seine Unterart, aber eine so notwendige Unterart, daß der Oberbegriff der Idee in der Luft schwebt, wenn er nicht durch das Ideal des religiösen Gottes Realisation erhält.

Ist nun die Idee der höchsten Zweckmäßigkeit oder der ethischen Vollkommenheit der Scheitelpunkt der Kantischen Begriffspyramide, und bildet der religiöse Gott das einzige Mittel seiner Verwirklichung, so muß man freilich den religiösen Gott vom Standpunkte der ethisch-praktischen Realität aus als die letzte und oberste Grenze des Bewußtseins ansehen, über die hinaus ein weiteres Transzendieren nicht möglich ist: „Es bleibt nichts übrig im Bewußtsein des Menschen, wenn er Gott liebt" (Der Begriff der Religion, S. 82) und ferner (S. 136 f.): „Worin besteht nun die Einzigkeit Gottes, wenn er doch an diese Korrelation mit dem Menschen gebunden ist? Die Korrelation mit dem Menschen ist nicht die Korrelation mit der Natur. So unterscheidet sich der Monotheismus vom Pantheismus.

Die Verknüpfung mit dem Menschen bedeutet die mit dem Bewußtsein der Erkenntnis. Die Erkenntnis aber setzt sich selbst die Grundlegung des Seins, als einer Realität, die nicht innerhalb des Bewußtseins selbst gelegen und beschränkt sei. Für alles Sein der Erkenntnis errichtet sich diese selbst die Grundlegung der Absolutheit, der Transzendenz."

Eine besondere Würdigung der Cohenschen Religionsphilosophie findet sich in der Gedenkrede, die Natorp auf Cohen „als Mensch, Lehrer und Forscher" gehalten hat. Natorps Ausführungen zur Religion berühren sich in manchen Punkten mit den unsrigen, ebendeshalb scheint uns, um Mißverständnissen vorzubeugen, eine Klarstellung geboten. Natorp schreibt (S. 24): „Für den Zusammenhang der Ethik mit der Logik bedarf es einer vereinigenden, beide verknüpfenden Methode, vermöge welcher die Logik selbst ebensosehr die Ethik fordert. Die Methode aber, mittels derer Logik und Ethik, beide zugleich, nicht eine allein, erzeugbar werden (sagt Cohen), diese vereinigende, diese einheitliche Methode, sie vollbringt und verbürgt — die Wahrheit. Er zitiert das bekannte Lessingwort vom Besitz der Wahrheit und dem Suchen nach ihr, und befreit von der Qual der Wahl durch die Besinnung: das Suchen der Wahrheit, das allein ist die Wahrheit. Im Suchen aber, in der Methodik der Begründung, liegt schon das Urmoment, welches den Willen unterscheidet: das Moment der Richtung, der Hinbewegung. Somit wurzelt der Wille eben im ‚Ursprung', der in der Kontinuität der Bewegung sich am unmittelbarsten ausprägt und erzeugend, realisierend wird. So werden Bewegung und Denken eins, im Denken selbst waltet die Bewegung; wie könnte es sonst den wissenschaftlichen Inhalt erzeugen, wenn es sich nicht als reine Bewegung zu vollziehen vermöchte. Im Denken selbst regt sich Bewegung, mithin (sagt Cohen), ‚schroff und ungenau ausgedrückt', Wollen. — Wieso wäre das ungenau? Nur sofern ‚Denken' noch immer das Denken der Theoretik meint. Aber Denken ist ebensowohl der Vorbegriff des Willens; aus einer Wurzel, einem Ur-Denken, fließt beides, das stillstellende Denken der Theoretik, das hinausgreifende, vorauseilende des Wollens. ‚Das Denken, das die Bewegung mit sich führt,' sagt Cohen, ‚verwandelt sich selbst in Wollen und Handlung. So entsteht, auf Grund der Wahrheit, das Problem des reinen Willens.' — Hier erst, hier aber auch ganz grundlegend und entscheidend, gründen sich beide, Logik als Theoretik und als Praktik, in einer übergeordneten Logik, der Logik des Ursprungs als der Logik der Wahrheit. Sonst hätte er dieses neuen Terminus ‚Ursprung' am Ende nicht bedurft." — Soweit die Ausführungen

Natorps. Wir möchten hier die Frage stellen: Hätte wirklich Cohen bei Ablehnung der von Natorp gefolgerten Schlüsse des Terminus „Ursprungs" nicht bedurft? Sollte tatsächlich mit diesem Begriffe des „Ursprungs" „einer übergeordneten Logik" das Wort geredet werden, aus der alle Teile des Bewußtseins einschließlich der Logik abgeleitet werden können? Worin aber ist dann das spezifische Moment zu suchen, das in der Eigenmethodik der einzelnen Bewußtseinsrichtungen deren Identität verhütet? Daß der zureichende Grund für eine derartige differentia specifica in dem Ursprunge selbst liegen muß, wenn wirklich das eine Denken den kulturellen Oberbegriff bilden soll, bedarf keines weiteren Beweises. Gleich Cohen versucht nun auch Natorp diesem Einwande zu begegnen, ohne vorerst über den Standpunkt Cohens hinauszustreben. Er fährt deshalb fort: „Cohen hat in seiner Logik das Denken des Ursprungs definiert als ‚Erhaltung der Sonderung in der Vereinigung, der Vereinigung in der Sonderung'. Jetzt erklärt er das Denken der Theoretik als sonderndes, dagegen die Tendenz (die Strebung, das Urmoment des Willens) als das, was der Sonderung widerstrebt. Die ‚Tendenz' ist also Tendenz der Vereinigung. In ihr wurzelt die Selbstheit, wie in der Sonderung der Gegenstand, als Gegenstellung. In der Handlung entspringt das Selbstbewußtsein, zugleich als Ewigkeitsbewußtsein. Im Selbst wird die Ewigkeit — nein, in der Ewigkeit wird das Selbst geboren. Denn der echte Begriff der Ewigkeit bezieht sich gar nicht auf die Zeit, nicht auf einen Punkt der Zeit, sei es in ihrem Laufe, sei es für ihren vermeinten Abschluß; sie bedeutet nichts als den Blickpunkt für das rastlose, endlose Vorwärtsstreben des reinen Willens; die ewige Arbeit."

Auch hier muß man fragen: Ist mit dieser Charakteristik des Wollens tatsächlich ein prinzipieller Unterschied zwischen Denken und Wollen erreicht? Ist nicht vielmehr auch das Denken eine „ewige Arbeit"? Das sieht wohl auch Natorp ein und fährt deshalb fort: „Damit schwindet endlich die eingebildete Kluft zwischen Sein und Sollen. Nicht bloß Denken, auch Wollen ist Sein, sagt Cohen. Wenn aber Sein, dann sicherlich auch Denken. Oder sollte die von Cohen stets behauptete und an die Spitze gestellte Korrelation von Denken und Sein hier auf einmal versagen? Aber ‚Denken' bedeutet ihm immer noch vorzugsweise das Denken der Theoretik, das auf der Sonderung beruht. Das Denken des Ursprungs war ja aber nicht bloß Sonderung, sondern Sonderung in der Vereinigung, Vereinigung in der Sonderung. Denken ist doch wahrlich Vereinigung nicht minder als Sonderung." — Wenn aber wieder Denken und Wollen ohne Unterschied die Funktion des Ursprungs illustrieren, wo bleibt dann das

differenzierende Moment, das eine gegenseitige Deckung beider Instanzen vereiteln soll? Ganz davon zu schweigen, daß auch die Ästhetik als ein integrierender Bestandteil des Bewußtseins nach einem Prinzip verlangt, das den Sondercharakter seines Ursprungs begründet und sichert. Da gelangt Natorp zu folgender Lösung: Es gibt zwei Arten von Logik, eine allgemeine Ur- oder Überlogik, welche als wahrhafter Ursprung allen Sonderrichtungen des Bewußtseins voraufgeht, um diese kraft ihrer gemeinschaftlichen Bezugseinheit zu differenzieren und sie wiederum dank ihrer ewigen Heterogonie zur ewigen Einheit zusammenzuschließen. Von dieser Urlogik aber unterscheidet sich die Logik als solche, d. h. als das Konstituens der Wissenschaften. Denn hier handle es sich tatsächlich um die Funktion der Sonderung, um ein „Punkt-um-Punkt-Denken, als Denken des Daseins", während beim Willen die Vereinigung in Frage steht als „Richtungs-Denken, in dem das Sollen, die Aufgabe und die Ewigkeit der Aufgabe, wurzelt".

Von den vielen Schwierigkeiten, die diese Lösung in sich birgt, möchten wir hier nur eine hervorheben: Wie verhält sich dann die Urlogik zum Gesetze der Kontinuität? Nach den bisherigen Erörterungen galt doch stets die Kontinuität als ein Korrelatbegriff des Ursprungs, als der eigentlichen Hypothesis der Logik. Unmöglich kann aber dann die Kontinuität im gleichen Verhältnis zu jenem Denken stehen, das als „Punkt-um-Punkt-Denken", als Denken des Daseins, d. h. doch der Isolierung hervortritt. Dennoch wird gerade Natorp am allerwenigsten bestreiten wollen, daß im logischen Denken der mathematischen Naturwissenschaft, also im Denken des „Daseins", der Begriff der Kontinuität ebensowenig zu umgehen ist wie auf dem Gebiete des reinen Wollens. Da aber die Kontinuität der Korrelatbegriff des Ursprungs ist, so muß der Ursprung als „die Vereinigung in der Sonderung" und als „die Sonderung in der Vereinigung" ebensosehr in der wissenschaftlichen Logik wie in der allgemeinen Logik zur Geltung kommen, woraus sich ergibt, daß jedenfalls auf dem Gedanken einer, wenn auch nur dem „Tone" nach, vollzogenen Trennung der Korrelationsglieder des Ursprungs eine allgemeine Logik nicht begründet werden kann.

Daß aber eine solche Trennung, wie sie ja schon Cohen behauptet, überhaupt nicht vollzogen werden darf, weil sie dem Begriffe des Ursprungs strikte zuwiderläuft, mag aus folgender Überlegung erhellen. Im Sinne der Cohenschen Erkenntniskritik soll der Begriff des Ursprungs die absolut sinnenfremde Erzeugung des Denkens bekunden. Die Anschauung scheidet als erzeugende Instanz aus diesem Prozeß der Erzeugung gänzlich aus. Daher liegt die Bedeutung der mit dem Ursprungsbegriff verbundenen Korrelation zwischen Vereinigung

und Sonderung darin, daß hier zwei einander diametral entgegengesetzte Denkrichtungen sich gegenseitig durchdringen, während doch in der empirischen Welt ein solcher Ausgleich nur auf dem Wege des Nacheinander durch Inanspruchnahme der Zeit oder auf dem Wege des Beisammen durch Inanspruchnahme des Raumes möglich ist.

Wie also das Wesen des Denkens sich darin enthüllt, daß bei dem Vergleichen zweier Gegenstände beide Teile gleichzeitig getrennt und vereinigt sind, so muß auch der Ursprung als der oberste Grund des Denkens diese Eigenart des anschauungsfremden Prozesses zum Gegenstande, zur Gegenstandsaufgabe haben. Nur unter dieser Voraussetzung gilt der Satz, daß aus dem Nichts das Etwas entspringt. Es handelt sich also bei dem Gesetze des Ursprungs weder um die Vereinigung als solche, noch um die Trennung, sondern um die Koinzidenz beider Momente trotz ihrer unausgleichbaren Verschiedenheit. Aber diese Koinzidenz ist sofort gebrochen, wenn bei aller Gleichzeitigkeit beider Glieder der „Ton“ auf dem einen der Glieder ruht, so daß dieses gleichsam als der Primat gegenüber dem anderen erscheint, das hierdurch auf das Niveau des Mittels herabsinkt. Daher sagt Cohen in seiner „Logik der reinen Erkenntnis“ (S. 61): „Es kann doch wohl nicht die Meinung sein, daß ein beliebiger Wechsel zwischen Sonderung und Vereinigung stattfinden dürfe. . . Der Wechsel kann hier nicht ergötzen. Er kann nur als Störung betrachtet werden; und das Urteil stellt das Problem unverkennbar auf, daß es sich um etwas ganz anderes hierbei handele als um den Wechsel zwischen Sonderung und Vereinigung. Nicht darf einmal die Sonderung auf den Plan treten, um alsbald der Vereinigung den Platz einzuräumen, die selbst wieder gegen die Sonderung eine Weile zurückzutreten hätte. Nicht als einen solchen Szenenwechsel darf man das Schauspiel des Denkens sich vorstellen. Der Titel des Urteils warnt davor, und hütet davor.“ — Schärfer hätte kein Gegner des Cohenschen Systems den Gedanken einer isolierten Sonderungstendenz abweisen können, als es in diesen Worten durch Cohen selbst geschieht; und doch hat gerade Cohen, wie wir schon früher feststellten, den Unterschied zwischen Logik und Ethik darauf zurückführen wollen, daß es die Logik vorzugsweise mit der Sonderung, die Ethik aber mit der Vereinigung zu tun habe.

Aber auch das Bestreben Natorps, für die Logik ein Punkt-um-Punkt-Denken, ein Daseinsdenken, ein Aktdenken zu reservieren, findet durch Cohen selbst seine prägnante Widerlegung (S. 64): „Wir denken nämlich bei der Richtung der Sonderung an den Akt, der und sofern er sich vollzieht. Und ebenso bei der Vereinigung. Und rücksichtlich des Inhalts gilt daher der Akt als vollzogen.

Demgemäß auch denken wir die entsprechenden Inhalte als abgeschlossene. Hierin liegt der Fehler. Beide Tätigkeiten und ebenso ihre Inhalte sind nicht in einer Gegenwart zu stabilieren, sondern aus der aktuellen Gegenwart in die Zukunft, zur Zukunft in Beziehung zu setzen. Die Vereinigung ist nicht als ein Ereignis zu denken, dessen Vollzug zum Abschluß gekommen wäre; sondern als eine Aufgabe, und als das Ideal einer Aufgabe; wie nur die Logik eine solche Aufgabe stellen, ein solches Ideal aufstellen kann. Denn die Aufgabe, die dem Denken im Urteil gestellt wird, darf niemals als zur Ruhe, zur Vollendung gekommen betrachtet werden. Ebenso steht es bei der Sonderung. Beide Richtungen heben sich in die Zukunft hinein. Die Sonderung, die niemals als abgeschlossen gedacht werden darf, bleibt somit Vereinigung. Die Vereinigung erhält sich in ihr. Und die Vereinigung, die nicht abgeschlossen gedacht werden darf, erhält sich dadurch als Sonderung. So läßt sich die Durchdringung beider Richtungen kraft der Erhaltung verstehen. Beide Richtungen sind Aufgaben und müssen unauthörlich Aufgaben bleiben. Aber nur die Logik kann solche Aufgaben stellen und lösen. Die Sonderung darf nicht Zerreißung des Zusammenhangs werden. Das würde sie aber, wenn die Sonderung zum Abschluß kommen dürfte."

Aus diesen Erörterungen kann ohne weiteres geschlossen werden, daß zwischen Sonderung und Vereinigung absolute logische Äquivalenz herrschen muß, und daß auch der leiseste Versuch zum Bruche dieser Äquivalenz das Denken der Logik zum Denken der Psychologie herabdrückt. Noch deutlicher aber ergibt sich diese Äquivalenz aus dem Gesetze der Kontinuität, in welchem der Begriff des Ursprungs seine Realität gewinnt und sichert. Wir haben den Begriff des Ursprungs als jenen Prozeß bezeichnet, in dem sich die Vereinigung zweier diametral entgegengesetzter Funktionen in einem raum- und zeitfremden Sinne vollzieht. Soll dieser Begriff nun methodisch fruchtbar gemacht werden, so müssen sich derartige wissenschaftliche Fakta ermitteln lassen, in denen sich gleichfalls solche anschauungsfremden Vereinigungen kundgeben. Diese Fakta aber sind in der Mathematik und mathematischen Physik zu suchen, sofern in ihnen das Kontinuitätsgesetz, das Gesetz der Stetigkeit, grundlegenden Charakter gewinnt. Ist doch der mit dem Gesetze der Stetigkeit verbundene Begriff des Differentials ebenso anschauungsfremd wie der Begriff der Ursprungseinheit selbst. Hier hat Natorp im Anschluß an Veronese das Richtige getroffen, wenn er dem Unendlichkleinen jede endliche Größe abspricht (Die log. Grundlagen usw., S. 183 f.): „Auch hier aber blieb es Veronese vorbehalten, die (soviel ich sehe) letzte Präzision, die durch rein mathematische Mittel erreichbar war, zu erreichen.

Er zeigt überzeugend: Aus den im rationalen Bereich geltenden Gesetzen folgt nicht, daß ein Wert außerhalb des rationalen Bereiches existieren muß, ‚es sei denn, man wüßte schon', daß er existiert. Daher kann die Existenz solcher Werte nur durch eine neue ‚Hypothese' (seine Hypoth. VI, § 96) eingeführt werden, die aber, im Einklang mit der Aufstellung der ins Unendliche fortgehenden Reihe von ‚Unendlichen' unangreifbare Berechtigung hat. Denn diese gestattet ohne weiteres, Werte, die durch keine auch unbegrenzte Folge rationaler, d. h. durch die gegebene Einheit bestimmbarer Werte punktuell bestimmt sind, als dennoch punktuell bestimmt zu setzen... (186) So allein kommt endgültige Klarheit in die Sache. Es wird die Zahl zum reinen und adäquaten Ausdruck der Denkgesetzlichkeit selbst in ihrem ganzen Umfang, die nichts anderes ist als Gesetzlichkeit der Relation, gültig für Relationen von Relationen usf. ohne Schranken. Es sollte dann nur auch von keinem ‚Geheimnis' der Stetigkeit weiter die Rede sein, in welches es unserer ‚Vorstellung' nicht gestattet sei, einzudringen. Gewiß ist die Stetigkeit absolut undurchdringlich für unser sinnliches Vorstellen, aber für dieses ist überhaupt jeder reine Denkgegenstand undurchdringliches Geheimnis. Es dürfte ebensowenig die Annahme des Stetigen noch in irgendeinem Sinne auf das Zeugnis der ‚Anschauung' gestützt werden. Stetigkeit kann so wenig angeschaut wie empfunden, sie kann nur gedacht werden, da sie nichts anderes als das letzte Grundgesetz des Denkens selbst bloßlegt und zum wissenschaftlich genauen Ausdruck bringt. .. Veronese selbst hat dagegen anderwärts die Mathematik des Unendlichen von jedem Zwang der Berufung auf Anschauung mit vollem Recht freigesprochen. Die unendlich großen und unendlich kleinen Segmente, heißt es dort, werden ‚nicht mittels der Anschauung bestimmt, sondern durch einen möglichen geistigen (d. h. reinen Denk-) Akt, und gerade dies verbürgt ihre geometrische Möglichkeit'; eine ‚Möglichkeit', die offenbar auch für ihn zugleich Existenz und Notwendigkeit ist."

So zeigen die auf dem Gesetze der Stetigkeit sich aufbauenden unendlichen Ordnungen unendlich kleiner Einheiten die gleiche Anschauungsfremdheit, die wir im Begriffe des Ursprungs stabilierten, und Natorp selbst (S. 188) sieht in dem Kontinuum die „gesetzmäßigen Abwandlungen" der Ursprungseinheit. Aus dem gleichen Grunde sieht er den Begriff des „Zwischen", die „Lücken" und „Schnitte" des rationalen Systems als nichtexistierend in dem Sinne an, daß erst kraft dieser Nichtexistenz, d. h. also kraft der Anschauungsfremdheit, der ewige Vollzug der Setzung, oder genauer die ewige Durchdringung der Einheit mit der Sonderung oder der Sonderung mit der Einheit möglich wird. Trifft aber diese Deduktion zu — wie kann

man dann nur in der Ur- oder Überlogik jene Korrelativität zwischen Vereinigung und Trennung suchen? Muß sie nicht überall hervortreten, wo reines Denken und reines Wollen und — fügen wir zugleich hinzu — reines Fühlen vonstatten geht? Demnach ist der Begriff der Urlogik entweder eine leere Tautologie, indem er nur die Gesetzlichkeit wiederholt, die in allen Richtungen des Bewußtseins ihre Erfüllung fordert, oder er entblößt die einzelnen Bewußtseinsrichtungen ihrer methodischen Struktur, um diese nur für eine jenseits der Einzelfunktionen des Bewußtseins thronende Funktion zu reservieren — in einem aparten Sein, jenseits des Bathos der Erfahrung. Daß diese Deduktion abseits von dem kritischen Wege steht, den Cohen in seiner Logik der Erkenntnis, d. h. nicht einer überwissenschaftlichen, sondern rein wissenschaftlich exakten einschlägt, und ebenso jenseits der transzendentalen Methode Kants, liegt auf der Hand. Unwillkürlich aber leitet sie zu Fichte über, der neben dem Bewußtsein ein Überbewußtsein fingiert — ein Verfahren, das Natorp selbst nicht müde wird, als logisch verfehlt zu bezeichnen (vgl. bes. seine Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, S. 14 f.). Eine ähnliche Auffassung bekundet Natorp in seinem Buche „Platos Ideenlehre (S. 341 f.); hier wird gleichfalls die „Idee der Idee“, das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt den besonderen Ideen, d. i. den besonderen Bestimmtheiten gegenübergestellt, um deren Eintritt in das Unbestimmte zu verwirklichen.

Auch in der Religion Cohens sieht Natorp die „Allgemeine Logik“ die Rolle eines begründenden Faktors übernehmen. In seiner Charakteristik des Cohenschen Buches: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ schreibt Natorp (27): „Zwar erscheint auch noch da die Religion anfangs fast als Philosophie; sie scheint weiterhin, wie bisher, nicht wesentlich hinauszukommen über die generelle Methodik des ‚reinen Willens‘. Aber es dringt dann doch durch, daß Religion zweifellos etwas mehr will als das, nämlich die Einzigkeit, die nicht bloß relative, sondern absolute Individuität Gottes wie des Menschen, Gottes weil des Menschen, des Menschen weil Gottes. Vielleicht ist diese Einzigkeit auch hier mehr behauptet als begründet. Denn sie fällt aus der Logik als Theoretik, aber auch aus der Ethik, als bloßer Logik des Willens, heraus; und ein andrer logischer Ort für sie will sich nicht zeigen. Aber sie wird doch gedacht; dies Denken muß doch auch logisch zu begründen sein; wenn also nicht durch die Logik als Theoretik, noch als Praktik, gewiß auch nicht als Ästhetik, dann wohl durch jene Allgemeine Logik, die wir fordern mußten, nämlich in einer letzten Grenzerwägung, der Begrenzung der Methodik des Gesetzes, der Ratio überhaupt, die als logische nur vollzogen werden kann durch ihr (dieser Methodik) eigenes, aber übergreifendes,

‚transzendentales' Gesetz. Nicht also durch ein Überschreiten aller Grenzen der ‚Vernunft', aber durch die Versicherung dieser Grenze, durch die Begrenzung aller bloßen Methodik, als genereller, in ihrem schlechthin individualen, überrationalen Gegenpunkt, in ihrem eigenen (nicht einem draußen stehenden) Absoluten, und zwar doppelten Absoluten, des Ausgangs und des Ziels, des Alpha und des Omega, in der Sprache der Religion: Seele und Gott, Gott und Seele, beide gedacht in reiner Individuität, die sich in ihrer Absolutheit, Überunendlichkeit aller, auch reinsten, universalsten Methodik — nicht entzieht, aber, als absolute untere und obere Grenze, vor- und überordnet."

Der Grundgedanke, der diese Ausführungen durchzieht, ist folgender: Für die zentrale Stellung, die Cohen der Religion im System der Philosophie einräumt, bedarf es eines logischen Gemeinschaftsprinzips, das den verschiedenen Bewußtseinsrichtungen voraufgeht, da offenbar im anderen Falle das zur Führung berufene Einzelbewußtsein die Harmonie des Bewußtseins stören würde. Dieses logische Gemeinschaftsprinzip findet Natorp in der „Allgemeinen Logik", in welcher allein die dem Begriff des Ursprungs entsprechende Korrelation zwischen Sonderung und Vereinigung ihren typischen Ausdruck findet. Die Funktion der Religion bekundet sich nun darin, daß sie sich dieser Allgemeinen Logik als der Grenze alles methodischen Seins versichert, und zwar dadurch, daß sie diesem obersten Punkte der Kultur Absolutheits- und Individualitätscharakter verleiht. Das meint Natorp offenbar mit den Worten: „Durch die Begrenzung aller bloßen Methodik, als genereller, in ihrem schlechthin individualen, überrationalen Gegenpunkt, in ihrem eigenen (nicht einem draußen stehenden) Absoluten." Der individuale, überrationale Gegenpunkt bildet also keine methodisch selbständige Instanz gegenüber der allgemeinen Logik, sondern er ist sie selbst. Er ist überrational, weil er jenseits all jener Methodik steht, die in den Einzelwissenschaften ihrer eigenen Realität inne wird, er ist individual, weil er kraft seiner Vor- und Überordnung keinen Vergleich mit den Methoden der Einzelwissenschaften einzugehen vermag. Er ist der Ausgang alles Seins, weil jede wissenschaftliche Methode ihre Entfaltung nur mit einer Rechtfertigung vor dieser Ratio beginnen darf, er ist Ziel alles Seins, weil alle methodische Entfaltung bis zur Grenze dieser Ratio hin durchgeführt werden muß. Als absolutes Ziel der methodischen Arbeit ist diese Ratio — Gott, als absoluter Ausgang das Individuum — die Seele, sofern mit Beginn der methodischen Entfaltung alle konkreten Individualrelationen zu überwinden sind, die im absoluten Gegensatze zu ihrem göttlichen Ziele, der Ratio schlechthin, stehen.

Es fragt sich nur, zu welchem Zwecke diese Art von Gottesbegriff eingeführt werden soll. Wenn wirklich in jeder einzelnen Art des Bewußtseins die Idee den Inhalt und Umfang der Wissenschaft bestimmt, so erfüllt die Idee als Hypothesis all jene Funktionen, die Cohen im Sinne Natorps für den Gottesbegriff reserviert. Würde man in dieser Bedeutung Gott nehmen, so würde er geradezu mit dem Kantischen Begriffe des transzendentalen Ideals zusammenfallen, und alle Einwände, die sich gegen diesen Begriff richten, würden auch den Gottesbegriff treffen. Dahin gehört vor allem der Vorwurf der Tautologie. Wir müssen also sagen: Zunächst ist der Begriff einer sich von den Einzelwissenschaften loslösenden und als selbständiges Faktum existierenden Methodik, wie solche in einer „allgemeinen Logik" zutage tritt, ein logisch unzulässiges Gebilde; dann aber erfüllt er, seine Berechtigung zugegeben, eine Aufgabe, deren Lösung schon längst anderweitig verbürgt und gesichert ist. Aber selbst wenn diese Art des Gottesbegriffs all jene Bedingungen erfüllen könnte, die ihm allein zugesprochen werden, nämlich die unendliche Begrenzung des Endlichen durch das Absolute, so wäre damit noch lange nicht jenes metaphysisch ethische Bedürfnis befriedigt, das gerade in der unendlichen Begrenzung des Endlichen durch das Absolute und der damit verbundenen Erhebung des Endlichen zum Absoluten seinen Ausgang nimmt.

Dieses Bedürfnis bekundet sich in der Frage: Wie kann ich bei und trotz der Erhebung des Endlichen zum Unendlichen das Endliche retten und erhalten? Diese Frage unterscheidet sich grundsätzlich von all jenen Problemen, deren Beantwortung die Natorpsche Gottesidee zu leisten hat. Bei all jenen Problemen konzentriert sich die ganze methodische Sorge auf die Frage: Wie kann die Einzelwissenschaft das Absolute so erreichen, daß sub specie aeterni das Einzelne verschwindet, bzw. nur in seiner restlosen Transformation ins Ewige seinen eigenen Halt gewinnt? Hier aber lautet die Frage: Wie kann ich trotz meiner individuellen Verwandlung ins Ideelle mein Individuum als physisch Bedingtes retten? Auf diese Frage kann niemals die „Allgemeine Logik" antworten, auch wenn sie in der mit ihr korrelativ verbundenen Wahrheit die Erhaltung des physischen Ich fordert. Denn diese Art der Wahrheit erhält das individuelle Ich nur als Ausdruck und Symbol einer logischen Antizipation für die ethische, niemals aber als ein konsistentes und konstantes Substrat im existentialen Daseinssinne. Und doch ist das einzig und allein die Frage, die das religiöse Problem enthält. Die Lösung dieser Frage kann in der Tat nicht wissenschaftlich rational, sondern nur praktisch gefordert werden. In diesem Ersatz einer wissenschaftlichen

Theorie durch eine praktisch sittliche Forderung liegt ausschließlich das Überrationale des Gottesbegriffs, aber ebenso auch das Überrationale der Ethik, sofern diese mit der erwähnten überrationalen Forderung ihre eigene Realität beschließt und begründet. Daß man freilich auch mit dieser Art des Gottesbegriffes die Attribute der Absolutheit, der Totalität und Individuität verbinden kann, wurde bereits ausführlich dargelegt.

Es muß aber festgestellt werden, daß Cohen an manchen Stellen eine Formulierung des Gottesbegriffs vornimmt, die der Natorpschen Auffassung unbedingt Raum gibt. Dies ist besonders in jenen Stellen der Fall, in welchen Cohen den Gottesbegriff mit der Wahrheit identifiziert. Hier liegt in der Tat der Gedanke nahe, die Wahrheit sei aus dem Gesamtkomplex der ethischen Begriffe herausgehoben, um in und dank ihrer isolierten Stellung den Oberbegriff aller anderen Kulturideen zu bilden. Immerhin darf man aber auch hier nicht übersehen, daß die Wahrheit von Hause aus ein rein ethischer Begriff ist, und daß ebendeshalb selbst bei einer einseitigen Bevorzugung dieses Begriffs, der etwa dem Überrationalismus Natorps analog wäre, die Ethik es ist, die den Mittel- und Grenzpunkt des Kulturbewußtseins abgibt, nicht aber der Begriff einer neutralen Grenzmethode, die unbedingt zu einer Verwischung der Grenzlinien zwischen den einzelnen Bewußtseinsrichtungen führen muß.

V. Typik und Schematismus.

Unsere bisherigen Erörterungen sind von dem einen Grundgedanken durchzogen, daß Ideal und Schema ein und dieselbe logische Struktur zur Voraussetzung haben. In beiden Begriffen handelt es sich um eine Projektion der Kategorie, bzw. der Idee auf die Ebene der Zeit. Die hieraus resultierenden Gedankengebilde gewinnen dadurch mediale Bedeutung, daß sie den Übergang vom Begriff zur Wirklichkeit ermöglichen. Würde sich nun die Identität der logischen Struktur zwischen Ideal und Schema als wahr erweisen, so müßte rückwirkend auch zwischen Idee und Begriff die Einheit der logischen Grundlagen angenommen werden.

Gegen diese Identität erheben sich jedoch keine geringen Bedenken. Hat nicht gerade die Gottesidee als der notwendige Abschlußbegriff der Ethik gezeigt, daß der Boden der Ethik keineswegs jene solide Tragfähigkeit besitzt, die der Logik eigen ist? Mußten wir nicht in der Deduktion der ethischen Stammbegriffe bei einer sogenannten überlogischen Relation landen, die den ganzen Wissenschaftscharakter der Ethik in Zweifel zog? Wie kann aber dann von einer logischen Homogenität zwischen den ethischen und logischen Grundlagen, zwischen Idee und Begriff gesprochen werden? Wenn aber eine solche logische Äquivalenz zwischen Idee und Begriff illusorisch ist, müßte dann nicht auch die These von der logischen Übereinstimmung zwischen Ideal und Schema preisgegeben werden? Zwar haben wir gesehen, daß der Idealbegriff auch in der Logik ein notwendiges Requisit bildet. Wie steht es aber mit dem sittlichen Idealbegriffe, dem individuellen und sozial universellen, wenn die diesem Begriffe voraufgehende Idee jener logischen Gewißheit ermangelt, die gerade für den Begriff oder genauer die Kategorie wesentlich ist?

So gewichtig jedoch diese Einwände sind, so leicht sind sie zu beschwichtigen. Richtig ist, daß die Ethik als Wissenschaft jener eindeutigen Geschlossenheit ermangelt, die der Logik das Gepräge verleiht. Gewiß ist die Realisation der Logik etwas Selbstverständliches, während die Realisation der Ethik eine contradictio in adjecto ist. Dieser

Unterschied hat jedoch nur solange Geltung, als Raum und Zeit Formen der Anschauung sind, wodurch unwillkürlich den Gebilden der Logik Konsistenz und Stagnation verliehen wird. Ganz anders aber verhält es sich, wenn auch Raum und Zeit zu Kategorien oder genauer zu Urteilsarten erhoben werden, deren Vollzug ebensosehr im Unendlichen liegt, wie die allen Urteilsarten zugrunde liegende Ursprungsidee der Vereinigung in der Sonderung erst in der unendlichen Zukunft auf Realisation hoffen darf. Unbedingt stellt dann auch die Logik eine Aufgabe dar, die nur ein Sein des Sollens, aber kein Sein der existentialen Wirklichkeit kennt, wie andererseits jede auch nur vorübergehende Konkretisierung der Unendlichkeit zum Endlichen eine Trübung der Ursprungsidee darstellt.

Dennoch muß die Konkretisierung gefordert werden, wenn sich die Idee des Ursprungs als wissenschaftlich fruchtbar erweisen soll. Ebendeshalb zeigt sich der Begriff des S c h e m a s als ein notwendiger Zwischenbegriff, weil er durch die Projektion der Realität auf die Mehrheit als den Korrelationsbegriff der Zeit die Hinausführung der Einheit zur Allheit des Raumes und zur Wirklichkeit der Empfindung ermöglicht. Aber selbst bei dieser Hinausführung in die Wirklichkeit dürfte doch nicht übersehen werden, daß auch die Kategorie der Wirklichkeit eine — Kategorie ist, die eine Stabilität im absoluten Sinne des Wortes als ausgeschlossen erscheinen läßt. Damit ist aber die volle Homogenität mit der Ethik erreicht. Denn gerade die Ethik als die Lehre vom S o l l e n ist reine Antizipation, oder genauer eine Antizipation höherer Ordnung, sofern sie die Antizipation der Logik ihrer eigenen ein- und unterordnet. Auch die Ethik muß jede auch nur vorübergehende Erfüllung ihrer Aufgabe als eine Trübung und Fälschung ihres unendlichen Antizipationscharakters empfinden. Und dennoch bedarf sie zur Sicherstellung ihrer Realität der Wirklichkeit, mit der unweigerlich die Stabilität verbunden ist. Auch ihr hilft die Projektion der Idee auf die Ebene der Zeit über die Schwierigkeit hinweg; denn der Begriff des Ideals, der das Erzeugnis jener Projektion bildet, hilft die Idee in das Reich des Wirklichen einführen. Somit entspricht die Einheit der logischen Struktur zwischen Ideal und Schema der Einheit zwischen logischer und ethischer Idee, und alle Einwände gegen jene Einheit zwischen Schema und Ideal, die auf der Heterogonie zwischen Logik und Ethik beruhen, haben damit ihre Erledigung gefunden. Ein wesentlich anderes Bild zeigen diese Einwände, wenn im Sinne Kants Raum und Zeit ihren denkfremden Charakter als Anschauungsformen beibehalten und somit die Logik mit dem Odium einer dauernden Stabilität belasten. Bei solchen Annahmen tut sich offenbar zwischen Logik und Ethik eine methodische Kluft auf, die sich auch auf alle

Hilfsbegriffe erstrecken muß, welche zu dem Begriffsressort der beiden Instanzen gehören. Dann freilich ist auch ein Ausgleich zwischen Schema und Ideal in weite Ferne gerückt. Daß ferner bei dieser Auffassung der Zeit die sittliche Handlung als eine Preisgabe oder doch als eine Herabwürdigung der sittlichen Gesinnung erscheint, bedarf keiner Begründung. Damit sind denn auch die Gesichtspunkte gegeben, die Kant in seiner Anmerkung „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft" walten läßt. Daß aber trotzdem in dieser Abhandlung das Recht eines Ausgleichs zwischen Ideal und Schema hindurchleuchtet, mögen die folgenden Ausführungen beweisen. Kant schreibt (K. p. V. Bd. V, 75 f.):

„Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Objekt. Sie stehen selbst aber unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen a priori in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird. Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft erstlich, als praktisch, die Existenz eines Objekts betrifft und zweitens, als praktische Regel der reinen Vernunft, Notwendigkeit in Ansehung des Daseins der Handlung bei sich führt, mithin praktisches Gesetz ist, und zwar nicht Naturgesetz durch empirische Bestimmungsgründe, sondern ein Gesetz der Freiheit, nach welchem der Wille unabhängig von allem Empirischen (bloß durch die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form) bestimmbar sein soll, alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig, sein können: so scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer sofern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des sittlich Guten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urteilskraft der reinen praktischen Vernunft eben denselben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl, aus denselben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte: nämlich da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf Anschauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen (obzwar nur von Gegenständen der Sinne) doch a priori, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen a priori gemäß (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen ist das sittlich Gute etwas dem

Objekte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Korrespondierendes gefunden werden kann, und die Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu sein, die darauf beruhen, daß ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und also sofern zur Natur gehören, angewandt werden soll."

Die Problemlage, die diesen Betrachtungen zugrunde liegt, ist also folgende: Wie in der reinen theoretischen Vernunft die Kategorien danach streben, durch ihre Anwendung auf die Anschauung in concreto dargestellt werden zu können, so bleibt auch die Idee des sittlich Guten dem gleichen Streben verfallen, in der natürlichen Handlung Konkretisierung zu finden. Schon in der reinen theoretischen Vernunft ist für Kant dieses Problem schier unlöslich, weil zwischen Kategorie und Anschauung eine Versöhnung unmöglich scheint. Zwar ist auch die Anschauung nicht völlig denkfremd, denn sie ist ja a priori und rein. Aber immerhin ist sie im Kantischen Sinne „gegeben" und steht deshalb im schroffsten Gegensatz zu den spontan wirkenden Kategorien. Nur durch die Tatsache, daß eine der beiden Anschauungen, vornehmlich die Zeit, einen medialen Charakter einnimmt — sie ist halb kategorial, halb sinnlich —, gelingt es, zwischen Begriff und Anschauung zu vermitteln. Der Begriff des Schemas drückt diese Vermittelungsfunktion sinngemäß aus. Anders aber steht es ums Sittliche. Auch hier strebt die Idee nach ihrer Anwendung in der Welt der Anschauung. Aber hier lautet das Problem schon anders als bei der reinen theoretischen Vernunft. Nicht allein kann das Übersinnliche keine Darstellung im Sinnlichen finden, es darf vielmehr keine Konkretisierung gewinnen, weil mit dem Gelingen dieses Strebens das Übersinnliche bereits zum Sinnlichen herabgesunken wäre, denn — hier scheint sich Kant ganz Plato anzuschließen — das Sittliche ist „jenseits des Seins". Ebendeshalb kann und darf es keine Vermittelung geben, die dem Schemabegriff analog wäre. Unwillkürlich muß man hier fragen: Wenn es aber keine Darstellung des Sittlichen geben darf, so hat doch die Ethik überhaupt keine Realität? Die Frage aber würde Kant nicht in Verlegenheit bringen, weil offenbar für ihn die Ethik zunächst nur in der Gesinnung, aber nicht in der Handlung besteht.

Wenn es aber überhaupt nicht zu einer Handlung kommen darf, so daß eine „Subsumtion" der Anschauung unter die Idee des sittlich Guten gänzlich entfällt, so bedarf es auch keines Schemas, das den Vollzug dieser Subsumtion ins Werk setzen kann. Das Problem kann also nicht mehr lauten: Durch welchen Mittelbegriff wird die übersinnliche Idee zur Handlung, bzw. zur Anschauung

hinausgeführt, sondern es heißt: Durch welches Denkmittel wird die Idee zur Gesinnung, auf daß aus der Gesinnung die Handlung hervorgehe? Um eine Vermittelungsinstanz handelt es sich also hier wie dort, nur daß dort auf dem Gebiete der reinen theoretischen Vernunft zwischen Begriff und Anschauung, hier aber auf dem Gebiete der praktischen Vernunft zwischen Idee und Gesinnung vermittelt wird. Nunmehr aber drängt sich die Frage auf: Steht denn die Gesinnung in dem gleichen heterogenen Verhältnis zur Idee wie die Anschauung zum Begriff? Welche logische Rangstufe nimmt überhaupt die Gesinnung ein? Wenn sie der Anschauung analog sein soll, so muß sie offenbar ein Moment enthalten, das aus dem logischen Allwert der Idee ein logisch Einzelnes der Gesinnung oder des Willens hervorgehen läßt. Mithin liegt auch in der Gesinnung eine Konkretisierung, nur ist diese einzig und allein in der Zahl, aber nicht in Zeit und Raum zu suchen, wobei es nur fraglich bleibt, ob eine solche zeit- und raumfremde Zahlbestimmung überhaupt vollziehbar ist. Doch bevor wir diese Erörterung fortsetzen, wollen wir Kant selbst zu Worte kommen lassen. Kant fährt fort: „Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urteilskraft. Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen praktischen Gesetze nicht um die Möglichkeit der Handlung als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu tun; denn die gehört für die Beurteilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft nach dem Gesetze der Kausalität, eines reinen Verstandesbegriffs, für den sie ein Schema in der sinnlichen Anschauung hat. Die physische Kausalität, oder die Bedingung, unter der sie stattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transzendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst zu tun, weil die Willensbestimmung (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Kausalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen. Dem Naturgesetze als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung als solche unterworfen sind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen), korrespondieren. Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Kausalität), mithin auch dem Begriffe des unbedingt Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes die Anwendung desselben auf Gegen-

stände der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen."

In diesen Erörterungen weist also Kant mit allem Nachdruck darauf hin, daß die Frage nach der Verwirklichung der Idee des sittlich Guten keine psychologische, sondern eine rein erkenntniskritische ist. Nicht darum handelt es sich, wie aus der Idee die Handlung, d. h. die Unterordnung der Kausalität unter Freiheit, hervorgehe, sondern darum allein ist es hier zu tun, wie die Idee eine Anwendung auf den Willen gestattet, nicht sofern der Wille einer der Logik heterogenen Bewußtseinsrichtung angehört — das wäre Psychologie, aber keine Logik —, sondern wie aus dem Allheitssollen der Idee das Einzelsollen des Willens hervorgehe. Die Antwort auf diese Frage lautet: Durch die Verwandlung der Idee in die Form des Naturgesetzes. In dieser Antwort sind alle Merkmale enthalten, die auch für die Struktur des Schemabegriffs maßgebend sind. Der Begriff des Naturgesetzes stellt die Vereinzelung dar gegenüber dem Allheitswerte der Idee, der Begriff der Form wiederum den Begriff des Allgemeinen und Notwendigen, also die Allheitsgeltung der Idee. Genau so bildet ja auch das Schema die Vereinigung von der Allheit des Begriffs und der Einzelheit der Anschauung. Nur wird im Schema diese Vereinigung durch die Einbildungskraft vollzogen, im Typus des Sittengesetzes aber durch den Verstand. Die Unterschiede sind also nur von seiten der Genese greifbar, nicht aber von seiten ihrer Struktur und ihrer Geltung. Wie also das Schema gleich weit von Identität und Verschiedenheit entfernt ist, so verhält es sich auch mit dem Typus. So läßt es sich verstehen, daß Kant diese beiden Begriffe dank der beiden gemeinsamen Funktion eines Ausgleichs zwischen Allheit und Einzelheit auf eine Linie setzt, sie logisch als ein und dieselbe Vermittelungsinstanz würdigt.

Wir haben nunmehr zwei Momente, die es Kant verbieten, auch für die reine praktische Vernunft den Schemabegriff in Anspruch zu nehmen. Erstens fällt die Anschauung als eines der beiden Vermittelungsobjekte ganz aus, an ihre Stelle tritt ja der Wille, und zweitens ressortiert der logische Ursprung des Typus nicht von der Einbildungskraft, sondern vom Verstande. Untersuchen wir nunmehr, weshalb Kant zu einer Ablehnung der Einbildungskraft als des logischen Ursprungs des Typus kommt. Mit der Einbildungskraft steht nach Kant in erster Reihe die Zeit in Korrelation. Durch die Zeit, die selbst teils Begriff

(als innerer Sinn), teils Anschauung (als Gegebenheit) ist, konnte die Brücke zwischen Denken und Sinnlichkeit geschlagen werden. Der logische Ausdruck dieser Vermittelung war die Zahl als Mehrheit. Ist dies aber nicht genau so bei dem Typusbegriff? Steht nicht auch das Naturgesetz als Form in der Mitte zwischen der Allheit der Idee und der Einzelheit des Willens? Und daß Kant unter dem Willen stets eine numerische Einzelheit versteht, geht aus den folgenden Bemerkungen hervor: „Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein jeder, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, oder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiß ein jeder wohl: daß, wenn er sich ingeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch tue, oder, wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurteilung der ersteren nach sittlichen Prinzipien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urteilt selbst der gemeinste Verstand; denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurteilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei Hand, nur daß er in Fällen, wo die Kausalität aus Freiheit beurteilt werden soll, jenes Naturgesetz bloß zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.“

Aus diesen Worten erhellt, daß der Begriff des Willens im Gegensatze zu dem der Idee des sittlich Guten das Einzelne verkörpert. Es handelt sich ja stets um die Frage, wie „ein Jeder“, d. h. doch der Einzelne schlechthin die Idee zur Richtschnur seines Verhaltens machen kann. Damit ist aber die genaue Parallele zur theoretischen Vernunft gegeben. Denn auch da ruft das Problem: Wie kann der allgemeine Begriff der Kategorie zum Konkreten der Anschauung Zugang ge-

winnen? einen Begriff hervor, der unter dem Namen des Schemas die gleiche Vermittelung ermöglicht, die hier im Bereiche der praktischen Vernunft dem Typusbegriffe zugesprochen wird. Man kann gegen diese Schlußfolgerung nicht etwa den Einwand erheben: „Ein Jeder" sei doch kein „Bestimmter". Das ist sicher richtig. Nur darf man nicht übersehen, daß auch das Schema— wie wir schon früher zeigten (111) — nicht zwischen Kategorie einerseits und diesem bestimmten Gegenstande andererseits vermittelt, sondern daß auch bei dieser Vereinigung von Kategorie und Einzelnem, von Denken und Sinnlichkeit, nicht „dieser" Gegenstand der Empfindung, die bestimmte Konstante in Frage steht, sondern nur die Konstante schlechthin, d. h. die rein numerische, die das genaue Pendant des „Jeder" ist. Daß jedoch der hier als Typusbegriff figurierende Gedanke von der Form des Naturgesetzes eine Funktion der gleichen Zeit ist, die auch für die Erzeugung der Schemamehrheit in Betracht kommt, geht aus der Bemerkung hervor, daß dem gemeinsten Verstande das Naturgesetz und in unserem Falle „der Typus eines Gesetzes der Freiheit" jederzeit (sic) bei der Hand ist. In dem Begriffe „jederzeit" liegt also die gleiche Vermittelungsfunktion vor, die bei dem Schema der Zeit zwischen Kategorie und Anschauung sich vollzieht. Nur dadurch, daß die Idee des sittlich Guten mit den zu jeder Zeit akuten sittlichen Problemen in Beziehung gesetzt wird, ist die Stabilierung eines neuen Begriffs erforderlich, der die Idee des Guten und den Begriff des Einzelnen ständig vertritt, ohne trotz dieser Koinzidenz eine Identität beider Begriffe zu erzeugen. Dieser neue Begriff ist hier also der Typus, weil er zu jeder Zeit die Idee des Guten auf die Form des besonderen Naturgesetzes bringt, womit er gleichzeitig den Forderungen der Allgemeinheit und der Einzelheit Rechnung trägt. Treffend drückt Cohen dies Verhältnis des Naturgesetzes zum Allgemeinen und zum Einzelnen in seiner Logik (532) aus: „Die speziellen Gesetze haben eine doppelte Relativität: rückwärts auf die reinen Erkenntnisse und die Prinzipien, vorwärts auf das Einzelne." Auch die Tatsache, daß nur durch die Funktion der Zeit die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine oder genauer die Deduktion des Einzelnen aus dem Allgemeinen vollziehbar wird, hat Cohen erkannt: „Das Einzelne wird, als solches, durch die einzelnen Gesetze weder gegeben noch bewiesen; die Prägnanz des Beweises, in welcher die Eigenart der Notwendigkeit besteht, vollzieht sich in der Verwandlung des Einzelnen zum Allgemeinen. Die Wiederholbarkeit des Falls, welche durch die Antizipation der Zeit veranlaßt und begünstigt wird, wird in dieser Verwandlung gerechtfertigt."

Wenn aber in dem Typus die gleichen Erkenntnisbedingungen wirken wie im Schema, weshalb nennt Kant nicht auch den Typus Schema, oder weshalb spricht Kant nicht auch von einem sittlich praktischen Schema? Entspricht nicht der Wille zur Einzelhandlung dem Begriffe in concreto? Und daß es sich nur um eine solche Art des Willens handelt, geht zur Genüge aus den Beispielen hervor, die wir Kant anführen sahen. Die Antwort kann nur darin gesucht werden, daß Kant den Begriff des Einzelnen mit dem Raume im Sinne der Gegebenheit verkettet. Daher ist ja auch das Problem des Schemas entstanden, da es auf die Frage Bescheid erwartet: Wie läßt sich Spontaneität mit Rezeptivität vereinigen? Diese Rezeptivität ist aber beim Willen ausgeschlossen, weil ja im Willen nur Spontaneität herrschen soll. Wenn aber jeder Wille, auch der zur Einzelhandlung, etwas Allgemeines ist, wozu bedarf es dann einer Vermittelung zwischen Idee und Willen? Und wenn Kant dennoch eine solche Vermittelung fordert, so muß er den Willen als etwas Einzelnes, Konkretes auffassen, und er tut dies, indem er auf den Einzelwillen des einzelnen Individuums, also nicht auf den reinen Willen, sondern den empirisch psychologischen, reflektiert. Damit hat er aber unmittelbar die begriffliche Sphäre der Idee verlassen, um in die Sphäre der Anschauung einzutreten. Denn der empirisch psychologische Wille ist ohne Anschauung ein unmögliches Gebilde. Dieser Konsequenz ist sich Kant offenbar nicht bewußt geworden, denn sonst wäre gar nicht einzusehen, weshalb er sich so energisch dagegen sträubt, auch die Handlung in den Bereich des Willens aufzunehmen. Darin liegt nun offenbar der Grund dafür, daß Kant den Schemabegriff für den Willen ablehnt, um in dem Surrogat des Typus einen Ersatz zu finden, womit er wieder unbewußt die Berechtigung des Schemas zugibt. Hätte er freilich bedacht, daß auch die Anschauung sowohl in bezug auf Raum wie in bezug auf Zeit eine Antizipation, ein Sollen bedeutet, daß sonach auch das Einzelne wie die Handlung als reine Willensbegriffe mit ausschließlich spontanem Charakter gewertet werden können, so wäre ihm klar geworden, daß der Unterschied hinfällig ist, der ihn zur Aufstellung des Typusbegriffs an Stelle des Schemas bestimmte.

Indessen erhebt sich eine andere Frage: Wenn man auch zugibt, daß Zeit und Raum gleich dem Willen Spontaneitäts- und Antizipationscharakter aufweisen, ist nicht doch ein Unterschied zwischen der Raumzeitantizipation und der Willensantizipation? Müßte nicht sonst der Wille zum Sein relativiert werden, was einer Vernichtung der Ethik gleichkäme? Bliebe dann Kant nicht doch im Rechte, wenn er jede logische Gemeinschaft zwischen der Anschauung und dem Willen ablehnt und alle logische Diskussion ethischer Fragen nur für die Ge-

sinnung, aber nicht für die Handlung gelten läßt? Es scheint jedoch, als ob Kant mit dieser Selbstbeschränkung aus der Szylla in die Charybdis geraten ist. Gerade dadurch, daß Kant die praktische Vernunft nur als ein Gesinnungsproblem, d. h. als eine sinnenfreie Denkfrage ansieht, hat er die Ethik nicht nur zum Denken nivelliert und hiermit einer Identität zwischen Ethik und Logik Vorschub geleistet, sondern er hat — was noch weit bedenklicher ist — die Diskussion der Ethik überhaupt vereitelt. Denn ein Denken ohne Anschauung ist „leer", ganz gleich, ob es sich um logische oder ethische Reflexionen handelt. Wie kann man wirklich im Sinne Kants von einer Subsumtion des Willens unter die Idee durch Vermittelung des Typusbegriffs sprechen, wenn jedes logische Mittel entfällt, den Willen dank seiner Bestimmungslosigkeit als ein der Idee untergeordnetes Wesen zu bezeichnen? Wenn Wille und Idee in das Verhältnis der logischen Entsprechung gesetzt werden sollen, dann müssen doch beide den gleichen logischen Hintergrund besitzen, von dem sie sich nur durch eine bestimmte Beziehung zur Anschauung unterscheiden. Denn ohne Raum und Zeit gibt es keine Maßzahl, und ohne Maßzahl kann nicht einmal das begriffliche Verhältnis zwischen Umfang und Inhalt logisch erkannt und formuliert werden. Sonach wird man nicht umhin können, auch den Willen zur Anschauung in Verhältnis zu setzen, will man überhaupt eine logische Aussage über ihn ermöglichen. Daß freilich auch dann einer gewissen Identität zwischen reiner und praktischer Vernunft in die Hände gearbeitet wird, läßt sich ebensowenig leugnen. Nur darf man nicht übersehen, daß diese Art von Identität für die Ethik völlig gefahrlos ist. Denn wenn schon die Anschauung als Aufgabe der Zeitraumantizipation niemals völlig realisierbar wird, wie wenig kann dann von einer Verwirklichung der ethischen Antizipation gesprochen werden, die sich der Zeitraumantizipation nur als Realisierungsmittels bedient? Ist aber die Gefahr einer Verendlichung der Idee des sittlich Guten bei ihrer Beziehung zum Raume nicht mehr zu befürchten, so spricht nichts dagegen, den Schemabegriff auch für die reine praktische Vernunft zu fordern. Ebenso ist dann zu verstehen, daß auch der logische Schemabegriff den Titel des Ideals erhält, der von Cohen dem ethischen Schema zugebilligt wird. Denn wenn auch die Logik des Seins den Charakter des Sollens erhält, so ist der Idealbegriff auf logischem Gebiete der Träger der gleichen Relation, die auf ethischem Gebiete seine Substanz bedingt.

Daß man aber auch für den Kantischen Typusbegriff das Ideal einsetzen kann, mag aus folgender Überlegung erhellen: Der Typus ist die Form des Naturgesetzes in sittlich praktischer Absicht. „Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer in-

telligibelen Natur zu brauchen, solange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt (deren Begriff auch im gemeinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als bloß zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft a priori bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze als solche sind sofern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen." Kant identifiziert also Naturgesetz ohne Anschauung mit der bloßen „Form der Gesetzmäßigkeit". Die bloße Form der Gesetzmäßigkeit darf also kein Moment der Anschauung enthalten, wodurch das Sollen des Gesetzes zu einem existentialen Sein herabgedrückt wird. Es ist nach dem Voraufgegangenen fraglich, ob es überhaupt solche Naturgesetze gibt. Denn jedes Naturgesetz besagt ebenso ein Sollen wie das moralische Gesetz, und es wird stets problematisch bleiben, ob der Naturgegenstand dem Naturgesetz adäquat ist. — Viel wichtiger noch ist die andere Frage: Kann denn ein Naturgesetz etwas anderes als bloße „Form der Gesetzmäßigkeit" sein? Bedeutet hier nicht jedes Plus an Anschauung ein Minus an Denken? Kann die Form der Gesetzmäßigkeit etwas anderes als einen mathematischen Kalkul darstellen, der über alle Anschauung, soweit sie ein Dasein ausspricht, erhaben ist? Wenn aber Kant dennoch die Form des Gesetzes vom Gesetze selbst trennt, so scheint er selbst von der mathematischen Form abrücken zu wollen, die zu der Quintessenz des Gesetzes gehört. Also Zahl, Zeit und Raum müssen als die Form trübend ausgeschieden werden. Was bleibt aber dann noch übrig? Offenbar nur das Apriori allein, das in den Begriffen der Allgemeinheit und Notwendigkeit seinen sachgemäßen Ausdruck findet. Daher lehnt Kant für die Ethik auch den Schemabegriff ab, denn er enthält ja neben dem Apriori der Kategorie noch die Zeit als vermittelnde Instanz zwischen Begriff und Anschauung. Von diesem Gesichtspunkte aus wäre also mit Recht der Schemabegriff für die praktische Vernunft abzulehnen. — Es entsteht jedoch die Frage: Wozu bedarf es dann für das Sittliche überhaupt des dem Schema analogen Typus, wenn er nur noch einmal die Grundforderungen wiederholt, die zum Wesen der praktischen wie der reinen Vernunft gehören, die Forderung der Allgemeinheit und Notwendigkeit? Der Schemabegriff soll doch vielmehr das Können illustrieren. Wenn aber gerade das Können als ein dem Sollen widerstreitender Begriff gilt, dann ist doch auch der ganze Typusbegriff nicht nur zwecklos, sondern sogar irreführend. Dieses Bedenken hat niemand so scharf wie Kant selbst gefühlt, und er gibt ihm in den folgenden Worten Ausdruck: „Übrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen

Gesetzes) die Freiheit und auch diese nur, sofern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibele Gegenstände, auf welche uns die Vernunft nach Anleitung jenes Gesetzes etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urteilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benötigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was bloß zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde. Diese also als Typik der Urteilskraft bewahrt vor dem Empirism der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das sittlich Gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist."

Die Bedeutung, die Kant also der Typik für die praktische Vernunft beilegt, ist mithin scheinbar der des Schemas entgegengesetzt. Während das Schema durch die Vereinigung der Kategorie mit der Zeit das Sollen in das Können hinüberführt, lehnt gerade der Typus das Können mit aller Entschiedenheit ab, weil er jede Beziehung zur Anschauung von sich fernhält. Und doch liegt gerade in der Ablehnung des Könnens die Realisation der Idee. Die Idee kann nur dadurch wirken, daß sie sich in ihrer Unendlichkeit und Spontaneität erhält, das wird sie aber nur durch die Ablehnung des empirischen Könnens erzielen. Durch ihre ständige Negation des Empirismus, durch ihre ewige Betrachtung der Natur sub specie aeterni, durch die ewige Ablehnung des Transitorischen kann die Idee ihrer eigenen Realität inne werden, kann sie ihre Wirksamkeit sichern. Es genügt also nicht, daß die Idee in selbstgenügsamer Isoliertheit thront, um zu wirken; vielmehr muß sie gleich der Kategorie eine Verbindung mit der Zeit eingehen, um dank dieser Verbindung eine ewige negative Beziehung zur Empirie zu gewinnen. Nur in dem empirischen Nichtkönnen ist das wahre intelligibele Können der Idee gesichert. Verhält es sich nicht so mit dem Idealbegriff? Bedeutet nicht auch das Ideal ein Sein des Sollens im Gegensatze zum Sein des Daseins? Wird nicht gerade dadurch die Realität der Sittlichkeit gesichert? Besagt das Ideal etwas anderes, als daß im ständigen Hinblick auf die Idee nur die Vervollkommnung, aber niemals die Vollkommenheit erreicht wird? Ist nicht auch im Ideal die Projektion der Idee auf die Zeit das konstitutive Moment? Man kann also den Typus als

das Mittel bezeichnen, wodurch die Reinheit der Idee gewonnen und erhalten wird. Durch die Reinheit allein wird aber die Realisation verbürgt. Denn in demselben Momente, in dem die Reinheit durch empirische Trübung einer Verendlichung anheimfällt, ist auch die Realisation erledigt, da gemäß dem Unendlichkeitscharakter der Idee auch die Realisation nur im Unendlichen möglich ist.

Gibt es aber dann überhaupt eine Verwirklichung, wenn jede Verwirklichung eine Preisgabe des Reinheitscharakters bedeutet? Darf es eine Verwirklichung geben? Würde dann nicht die Typik nur die Unmöglichkeit der Realisation um so deutlicher vor Augen stellen? Auf diese Frage kann nur erwidert werden: Die Erfüllbarkeit der Idee ist eine transzendentale, aber keine empirisch psychologische Angelegenheit. Sie muß als selbstverständlich hingenommen werden, ohne daß wir auch nur den leisesten Versuch wagen dürfen, die Erfüllung der Idee verständlich zu machen. Das umgekehrte Verfahren greift in der Logik Platz. Hier muß die Idee des Ursprungs in die Wirklichkeit der Empirie hineintauchen, um diese zu meistern, zu bannen und sie in transzendentale Relationen emporzuheben. Die Idee muß also den Zugang zur Empirie suchen, um in diesem positiven Verhältnis zur Empirie ihrer funktionalen Kraft innezuwerden. Auf ethischem Gebiete ist das Verhältnis umgekehrt, die Idee muß sich ständig vor dem Empirischen zurückziehen, um in dieser Ewigkeitsnegation ihre Ewigkeitsposition zu begründen. Damit wäre freilich ein Unterschied zwischen Logik und Ethik geschaffen, wie er nicht klarer und fundamentaler herausgearbeitet werden kann. Es fragt sich nur, ob nicht bei einem solchen Mimosencharakter der ethischen Idee, die sich ewig keusch in eine wirklichkeitsfremde Sphäre zurückzieht, die Ethik selbst zu einem metaphysischen Gebilde erstarrt, dem jede transzendentale Bedeutung abgeht. Hier rächt es sich, daß Kant versäumt hat, der ethischen Idee das wissenschaftliche Faktum zuzuweisen, als dessen Konstituens sie sich wirksam erweist. Schon da hätte Kant einsehen müssen, daß die Zeit als Vermittelungsinstanz zwischen Idee und bestimmten Kulturaufgaben, wie sie etwa die Rechts-, Wirtschafts- und Erziehungswissenschaft*) darstellen, nicht zu umgehen ist. Kant hätte dann ferner auch eingesehen, daß die von der Ethik inspirierten und begründeten Rechtsgesetze keineswegs in einer weltfremden Sphäre weilen und hausen, daß sie vielmehr ebenso die Wirklichkeit erreichen und meistern müssen wie die Gesetze der Logik, wenn sie die ihnen eigene Bestimmung erfüllen wollen. Freilich kann dann die Freiheit nicht mehr jene Zurückgezogenheit wahren, die ihr Kant zugedacht hat. Aber

*) Siehe Görland, Neubegründung der Ethik, S. 13, 34, 56.

Kant hat bei der Definition der Freiheit einen doppelten Fehler gemacht; er hat einerseits die Natur als das Gegenspiel der Freiheit aller Spontaneität entblößt und hat andererseits die Spontaneitätsfreiheit bis zur Wirkungslosigkeit überspannt. Aus diesem Grunde muß die Freiheit als das konstitutive Prinzip der Ethik abgelehnt werden.

Mit der einfachen Negierung der Natur kann man wohl einen unfruchtbaren Spiritualismus erreichen, aber niemals eine kulturbejahende und kulturfrohe Sittlichkeit. Für die Begründung der Ethik ist ebensosehr die Deduktion, d. h. die Ableitung ihrer Prinzipien aus einer ihr adäquaten Wissenschaft erforderlich, wie für die Logik. Die Exposition, die Kant hier an die Stelle der Deduktion treten läßt, ist sicher ein bequemes Auskunftsmittel, muß aber unbedingt bei einem Begriffe landen, der eine Aufhebung und Vernichtung der Natur fordert. Daher ist Cohen völlig im Rechte, wenn er nicht die Freiheit, sondern die Einheit der Allheit auch in der Ethik als oberstes Gesetz ansieht. Denn alle wahrhafte Rechtskultur bildet nur die Abwandlung dieser Idee. Gewiß ist auch für Kant die Freiheit keine Tatsache und kein transzendentes Prinzip; bildet sie doch das negative Korrelat der Natur, das also ebensosehr auf die Entwickelung angewiesen ist wie die Natur selbst und deshalb ebensosehr *Aufgabe* ist wie die Logik der Natur. Aber sie ist eine Aufgabe, die ewig Aufgabe bleibt, ohne auch nur die *Annäherung* der Natur an die Ethik zu erreichen und sich dadurch als Kulturnotwendigkeit zu betätigen. Diese Lücke der Disposition sieht schließlich auch Kant ein, aber nur um die Ethik durch Begriffe zu ergänzen, die weder logisch noch ethisch sind, sondern interlogisch und interethisch: *religiös*. In diesem Sinne schreibt Kant mit Bezug auf den religiösen Begriff der Glückseligkeitslehre (S. 78): „Obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das sittlich Gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist.“ Man möchte hier fragen: Wenn der Begriff der Glückseligkeit zum Typus dienen kann, was hindert ihn daran, die Rolle des Typus tatsächlich zu vertreten? Das Wesen des Typus besteht doch darin, daß die Form der kausalen Gesetzlichkeit für die ethisch teleologische zur Norm erhoben wird. Liegt aber nicht gerade in der Lehre von der Glückseligkeit die Form dieser Gesetzlichkeit vor, wenn dem sittlichen Wollen der Weltprozeß korrespondiert? Weshalb aber wird dann nicht *diese* Form der Gesetzlichkeit zum Typus schlechthin erhoben? Der Grund für diese Ablehnung kann nur darin liegen, daß Kant der Lehre von der Glückseligkeit eine derartige Stellung im System seiner Ethik einräumt, die die Glückseligkeit als ethischen Begriff deklariert. Unmöglich aber kann

ein ethischer Begriff gleichzeitig ein Typusbegriff sein, soll nicht das ganze System zur Logik nivelliert werden.

Daß aber Kant tatsächlich die Glückseligkeit als ethischen Begriff in dem Sinne wertet, daß sie erst die ethische Handlung als solche bedingt, möge besonders jene Stelle beweisen, in der er das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft darstellt (134): „Das moralische Gesetz führete in der vorhergehenden Zergliederung zur praktischen Aufgabe, welche ohne allen Beitritt sinnlicher Triebfedern, bloß durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der notwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Teils des höchsten Guts, der Sittlichkeit, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöset werden kann, zum Postulat der Unsterblichkeit. Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, ebenso uneigennützig wie vorher, aus bloßer unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Objekt unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft notwendig verbunden ist) notwendig gehörig, postulieren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen. Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann."

In diesen Ausführungen sieht man klar, daß der Begriff der Glückseligkeit da einsetzen soll, wo sich die Idee der Freiheit mit der Idee des kausalen Naturmechanismus vereinigt. Es wird die Frage gestellt: Wie geht aus der Gesinnung die Handlung hervor? Kant begnügt sich also nicht mehr mit der Erwägung, daß das Problem der Freiheit

nur eine Sache der Wertung und Beurteilung, nicht aber der existentialen Wirklichkeit sei, sondern er will die Frage lösen: Wie wird aus der Ethik der Idee die Ethik der Geschichte, wie wird die theoretische Realität in praktische verwandelt? Wie sehr ihn diese Frage bedrückt, geht schon aus einer früheren Bemerkung hervor (S. 109): „Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, sofern sie mit dem Naturmechanism in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll; eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles Bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht.“ Wir wissen, daß die Versuche Kants, für dieses Problem eine brauchbare Lösung zu finden, völlig gescheitert sind. Sie führen nicht weiter als zu der Möglichkeit, das ethische Individuum als losgelöst von allen empirischen Zeit- und Raumbedingungen sub specie intelligibili zu beurteilen. Daß sich aber von der Beurteilung bis zur Handlung ein Gegensatz entwickelt, dessen Ausgleich ebenso unendlich ist wie der Gegensatz selbst, braucht nicht weiter erhärtet zu werden. Ebendeshalb mußte Kant zum höchsten Gute und damit auch zur Glückseligkeit seine Zuflucht nehmen (119): „Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist (nämlich allein die Form der Maxime als allgemein gesetzgebend fodert), so abstrahiert es als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objekte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens, sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objekte zu machen.“ Aber gleich darauf fährt er fort: „Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei, weil alsdenn in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Prinzip der Autonomie den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden, weil man sonst sich selbst mißversteht und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie nebeneinander steht.“

Man sieht also, daß Kant in dem Begriffe des höchsten Gutes das Mittel erblickt, die Kluft zwischen Idee und Handlung zu überbrücken. Würde sich für ihn die Ethik in der bloßen Gesinnung erschöpfen, so be-

dürfte er freilich nicht dieses Begriffes. Da er aber doch die Handlung von der Sittlichkeit nicht zu trennen vermag, so muß er eben den Begriff des höchsten Gutes für die Realisierung der Ethik zu Hilfe nehmen. Aber noch weiter geht Kant jetzt. Weil der Begriff der ethischen Handlung zur Substanz der Ethik gehört, so muß zweifellos auch der Begriff des höchsten Gutes zu den konstituierenden Grundbegriffen der Ethik gehören und damit auch zu dem Bestimmungsgrunde des Willens. Kein Wunder also, daß Kant in der mit dem Begriffe des höchsten Gutes aufs innigste zusammenhängenden Glückseligkeit nicht auch den Typus der ethischen Idee erblicken kann, das wäre wirklich ein flagrantes idem per idem.

Wenn aber die Glückseligkeit sogar zum Bestimmungsgrunde des Willens gehören soll, so ergibt sich folgende Antinomie: Weil Kant die Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens perhorresziert, um die Freiheit zu retten, muß er für die Realisation der Freiheit bei dem Begriffe des höchsten Gutes seine Zuflucht suchen, wodurch er gerade wieder die Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens erhebt. Nun darf man freilich nicht übersehen, daß der Begriff der Glückseligkeit ein Zukunftsbegriff ist, dessen Wesen erst in der Unendlichkeit der Zeitferne zum Durchbruch kommt. Gründet doch Kant auf diese Tatsache von der Ewigkeit des Progresses das Postulat der Unsterblichkeit. Deshalb kann auch die Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des Willens nicht unmittelbar in Frage kommen, ist sie doch mit Rücksicht auf ihre logische Struktur ein durchaus imaginäres Gebilde. Aber wie sehr man auch die Funktion dieses Begriffs in die Ferne rückt, man darf doch nie vergessen, daß die durch Projektion in die Ewigkeit bedingte Sublimierung seiner Substanz eine Grenze hat, die nicht überschritten werden darf, soll nicht auch der Begriff der Glückseligkeit einer Hilfsfunktion bedürfen, die wiederum seine Realisation bedingt. Kann aber der Begriff der Glückseligkeit über eine letzte Grenze nicht hinaus, so heißt dies nichts anderes, als daß dieser Begriff an eine bestimmte existentielle Wirklichkeit gefesselt ist, die rückwärts wirkend auch alle Handlungen des Individuums beeinflußt, mag ihr Einfluß auch noch so „infinitesimal" sein. So sieht sich denn Kant veranlaßt, den gleichen Begriff des Empirismus zu rezipieren, den er in seiner Typik nicht scharf genug abwehren konnte.

Untersuchen wir diese Art des Empirismus näher, der in der Glückseligkeitslehre zutage tritt, so finden wir in diesem Begriffe eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Schemabegriffe, wie er sich in der Gottesidee offenbarte (165). Auch hier ist die Ethik auf die Zeitebene projiziert, ohne zu einer existentialen Bestimmtheit zu erstarren. Um so merkwürdiger ist dann aber das Verhalten Kants gegenüber diesem Begriffe.

Obgleich wir soeben feststellten, daß Kant ohne den erwähnten Schemabegriff die ethische Freiheit nicht realisieren kann, und daß Kant selbst dieses Zugeständnis macht, lehnt er in seiner Typik diesen Begriff als der Typik widerstreitend ab und rechnet ihn dem Mystizismus zu: „Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem Mystizism der praktischen Vernunft, welcher das, was nur zum Symbol dienete, zum Schema macht, d. i. wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift. Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist bloß der Rationalism der Urteilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt."

Um diese Stelle richtig zu verstehen, ist es nötig, die Begriffe Symbol und Schema in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu prüfen. Was ist der Unterschied zwischen Symbol und Schema? Halten wir uns zunächst an die soeben angeführten Worte, so ergibt sich folgendes: Im Schema wird die Kategorie auf Anschauungen bezogen, ohne daß beide Instanzen zur völligen Deckung gebracht werden können, weil die Spontaneität des Denkens der Rezeptivität der Anschauung an logischer Valenz überlegen ist. Wird nun gar die übersinnliche Idee zur Anschauung in Beziehung gebracht, so kann von einer Deckung von Anschauung und Vernunft noch weniger die Rede sein, weil doch die Idee die Kategorie begrenzt und deshalb logisch überragt. Würde man nun dennoch beide Instanzen, also Idee und Anschauung, aufeinander beziehen und sich für diesen Zweck eines Begriffs bedienen wollen, der dem Schema analog wäre, so würde man sich eines Mystizismus schuldig machen. Wenn aber gleichwohl im Sinne der Typik die Natur als Idealbegriff reiner gesetzmäßiger Form der Ethik zum Vorbilde dient, so hat diese Gesetzmäßigkeit nicht den Wert eines Schemas zwischen Idee und Natur, sondern nur den eines Symbols. Tritt also an die Stelle des Symbols das Schema, so entsteht Mystizismus, tritt aber an die Stelle des Schemas Identität zwischen Idee und Natur, so entsteht Empirismus. Nur wenn die Form der Gesetzmäßigkeit nicht für die Vermittelung zwischen Idee und Anschauung, sondern zwischen Idee und Willen verwendet wird, können Empirismus und Mystizismus vermieden werden.

Bevor wir nun mit dieser Definiton den Begriff der Glückseligkeit vergleichen, soll noch aus anderen Stellen Kantischer Schriften der Unterschied zwischen Schema und Symbol ermittelt wer-

den. Als solche Stellen kommen zunächst Äußerungen aus der Schrift „Über die Fortschritte der Metaphysik*)" in Frage (W. W. ed. Hartenstein, Bd. VIII, S. 541): „Diese Handlung, wenn die objektive Realität dem Begriff geradezu (direkte) durch die demselben korrespondierende Anschauung zugeteilt, d. i. diese unmittelbar dargestellt wird, heißt der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirekte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisierung des Begriffs genannt werden. Das erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das zweite ist eine Nothilfe für Begriffe des Übersinnlichen."

Kein Zweifel, daß sich diese Definition mit jenen Ausführungen deckt, die Kant in dem Abschnitte über die Typik macht: Der Schematismus ist nur in der theoretischen Vernunft möglich, weil hier die Darstellung des Begriffs durch die Anschauung, sofern diese natürlich als Schemainstrument figuriert, möglich ist. Der Symbolismus kommt aber für die praktische Vernunft in Frage, weil gerade die Inkongruenz zwischen Idee und Anschauung, also die Negation des Schemas, durch die auf das Sittengesetz zu übertragende Form des Naturgesetzes gewonnen wird. So ist also die Natur ein Symbol der Freiheit, und ebendeshalb kann zwischen Freiheit und der die Natur konstituierenden Anschauung nur ein indirektes Verhältnis walten.

Wichtig ist auch folgende Definition (a. a. O.): „Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffs) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Produkte der Natur, wie etwa die organisierten Dinge, Tiere oder Pflanzen, im Verhältnis auf ihre Ursache mir, wie eine Uhr im Verhältnis auf den Menschen, als Urheber, vorstellig mache, nämlich das Verhältnis der Kausalität überhaupt, als Kategorie, in beiden eben dasselbe, aber das Subjekt dieses Verhältnisses nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann."

Dieses Beispiel ist deshalb besonders aufklärend, weil an einem bestimmten Falle, wie hier an der Kategorie der Kausalität, der Unterschied beider Begriffe illustriert wird. Danach werden durch beide Begriffe Funktionen vollzogen, die zueinander im Verhältnis der Analogie, nicht der Identität stehen. Diese Definition würde freilich nicht ganz zu dem Verfahren in der Typik stimmen. In der Logik stiftet das Schema den Zusammenhang zwischen Kategorie und Anschauung, in der Ethik begründet das Symbol den Zusammenhang zwischen Idee und

*) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl., S. 496f.

Willen. Würde die Analogie streng sein, so dürfte als Beziehungspunkt des Symbols nur die in dem Schema sich aussprechende Form der Grundsätze in Frage kommen, nicht aber die allen Grundsätzen voraufgehende Apriorität, die doch als Form κατ' ἐξοχήν aller Naturgesetze in Frage steht. Vielleicht hat Kant diese Abweichung selbst gefühlt, denn bezeichnenderweise fügt er in einer Klammer in dem Typikkapitel dem Satze: „Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema ...“ die Worte hinzu: „wenn dieses Wort hier schicklich ist“.

Grundlegend jedoch für das Problem überhaupt scheint § 59 aus der Kritik der Urteilskraft zu sein: „Die Realität unserer Begriffe darzutun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren Beispiele. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren Schemate genannt. Verlangt man gar, daß die objektive Realität der Vernunftbegriffe, d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann. Alle Hypotypose (Darstellung, subjecto sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch, d. i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt.“ —

Machen wir mit dieser Behauptung von der Einheit der Reflexion als des vergleichenden Moments zwischen Schema und Symbol Ernst, so würde in der Ethik die Form des Gesetzes ebenso die Vermittelung bilden zwischen Idee und Willen wie in der Logik das Schema, der Grundsatz zwischen Kategorie und Sinnlichkeit. Der Unterschied im Effekt zeigt sich jedoch darin, daß in der Logik die Form des Gesetzes dem Gesetze selbst in der Ethik entspricht. Diese Differenz rechtfertigt offenbar den Ausdruck „Analogie“. Noch informierender ist die Stellung Kants zu dieser Frage in folgenden Ausführungen: „Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die erstern tun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer An-

schauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Kausalität zu reflektieren. . . Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter Grund (Stütze, Basis), Abhängen (von oben gehalten werden), . . . und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann. Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch; und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille usw., die allein am Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Anthropomorphism so wie, wenn er alles Intuitive wegläßt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird."

Die soweit mitgeteilte Ansicht Kants ist für unsere Frage außerordentlich charakteristisch. Sie zeigt zunächst, daß Schema und Symbol Gegenstände der Intuition, also der Einbildungskraft sind (vgl. S. 428, Anm. 1); sie zeigt ferner, daß in der symbolischen Behandlung zwei völlig verschiedene Denkoperationen vorgenommen werden: 1. Die Bezugnahme auf den Gegenstand sinnlicher Anschauung. 2. Die Übernahme der mit dieser Anschauung verbundenen Reflexion auf den der Anschauung entgegengesetzten Gegenstand. Endlich zeigt Kant noch in diesen Worten, daß Mystizismus und Anthropomorphismus äquipollent sind; denn in beiden Relationen wird das Schematische an die Stelle des Symbolischen gesetzt. Dann aber bedeutet zweifellos der

Begriff der Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des Willens eine Schematisierung und nicht eine Symbolisierung der Idee des Guten, sofern nämlich die Idee des Guten, genau wie im Gebrauche der theoretischen Vernunft, auf eine Anschauung bezogen wird, mittels welcher der Wille seine Bestimmung erhält. Empirismus könnte freilich auch hier nicht in Frage kommen, denn auch hier wird nicht einfach die Kausalität als solche übernommen, die ja nur zwischen Raum und Raum wirkt, sondern nur die Regel der Kausalität, die zwischen Idee und Willen oder zwischen Anschauung und Willen Verbindung stiftet. Woraus sich wiederum ergibt, daß Kant selbst, der auf Grund seines Freiheitsbegriffs den Mystizismus nicht weit genug entfernen kann, ohne dessen Mithilfe die Freiheit aller Realisation beraubt. Denn daß das Dasein Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft mit der Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des Willens steht und fällt, geht aus folgenden Ausführungen (135) hervor: „Gleichwohl (sc. obgleich in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit vorhanden ist) wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir s o l l e n das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, p o s t u l i e r t. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses G e s e t z e s, sofern diese es sich zum o b e r s t e n B e s t i m m u n g s g r u n d e d e s W i l l e n s setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit als dem Bestimmungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung, enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat."

In diesen Worten ist also mit aller Deutlichkeit der Gedanke ausgesprochen, daß die Kausalität als solche, nicht ein ihr entsprechendes Symbol für die Entfaltung der sittlichen Idee, in Frage kommt, daß es also ohne Schema keine Freiheit gibt. Allerdings gilt diese Bestimmung nur für die Verwirklichung der Freiheit in praxi, also für die Realität der sittlichen H a n d l u n g. Indessen ist eine solche Schematisierung der sittlichen Freiheit auch für die T h e o r i e erforderlich, sofern die Freiheit die Begrenzung der Logik bildet und sie von dem Vorwurf

des systemlosen Zusammenhangs befreit. Auch in dieser Beziehung hat es Kant an ausführlichen Hinweisen nicht fehlen lassen (K. r. V. 454): „Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäfte der Vernunft, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt. Die Verstandeshandlungen aber ohne Schemate der Sinnlichkeit sind unbestimmt; ebenso ist die Vernunfteinheit auch in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit der Verstand seine Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt. Allein obgleich für die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann, so kann und muß doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip ist. Denn das Größeste und Absolutvollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringierenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht ebenso eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemate), sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch, obzwar nur indirekt von dem Gegenstande der Erfahrung gilt, so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objektive Realität haben, allein nicht, um etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur, um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, daß er mit dem Prinzip der durchgängigen Einheit so viel als möglich in Zusammenhang gebracht und davon abgeleitet wird."

Was Kant in diesen Worten vorschwebt, ist der Gedanke, daß bei der durchgängigen Einheit, die zwischen Vernunft und Verstand kraft der Einheit der Apperzeption walten muß, auch die Erkenntnismittel beider Instanzen die gleichen sein müssen. Bildet nun in der Verstandeswelt das Schema die Vermittelung zwischen Kategorie und Anschauung, so muß auch ein dem Schema analoger Begriff die Vermittelung zwischen Vernunft und Erfahrungsgegenstand übernehmen.

Unwillkürlich muß man hier an die Definition des Symbols denken, die Kant an mehreren Stellen gibt. Denn auch beim Symbol handelt es sich angesichts der Verschiedenheit der Gegenstände nur um eine approximative Übertragung — nicht des Gesetzes, sondern der Regel, die zur Bildung des Gesetzes führt. Mit welchem Rechte jedoch nennt Kant hier dasjenige Schema, was ihm an anderer Stelle als Symbol erscheint? Um so mehr muß dies Verfahren wundern, als Kant mit aller Schärfe vor einer Verwechselung beider Begriffe warnt. Es scheint nun, als ob Kant die Einbildungskraft der Logik von der der Ästhetik nicht genau geschieden hat, wodurch dann die schwankende Stellung hervorgerufen wurde, die Kant in dieser Frage einnimmt. Zweifellos ist bei dem Schema des Verstandes die Einbildungskraft in Wirksamkeit. Aber diese Einbildungskraft ist — wie wir später sehen werden — etwas ganz anderes als die ästhetische. Das Wesen der transzendentalen logischen Einbildungskraft besagt die Auszeichnung einer der beiden Anschauungsformen als der Vermittlerin zwischen Denken und Sinnlichkeit. Das Wesen der ästhetischen Einbildungskraft dagegen bekundet sich in der Konkretisierung des Denkens in der Anschauung. Diesen Fehler aber begeht Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft, wenn er hier das Schema die Funktion der Bestimmung des Verstandesbegriffs vollziehen läßt, wovon aber bei dem ursprünglichen Schemabegriffe gar keine Rede sein kann: Nur den Übergang zur Bestimmung vollzieht das Schema, nur die Bestimmbarkeit, aber nicht die Bestimmtheit, vorausgesetzt, daß sie überhaupt jemals zustande kommt. Denn darüber läßt uns Kant gar nicht im Zweifel, daß auch die Naturgesetze ein Sollen, kein Sein bedeuten, dem offenbar die Anschauung nie völlig kongruent wird. Man vergleiche hierzu nur jene Stelle in der Kritik d. r. V. (133): „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata) Gesetze a priori vorschreiben; und nun frägt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloß empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, daß die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. Hier ist die Auflösung dieses Rätsels.“ Ferner (217): „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern als transzendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt... Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, worauf

ein Gegenstand unter ihm subsumiert wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumiert werden könne." — Aus beiden Bemerkungen geht also klar hervor, daß von einer völligen Äquivalenz zwischen Denken und Anschauung gar keine Rede sein kann. Gerade der Sollcharakter, den Kant für die Kategorien reserviert, sowie der vielgeschmähte Subsumtionsbegriff des Schemas beweisen deutlich, daß auch im logischen Denken der Naturwissenschaft nicht gesagt wird, was ist, sondern was sein soll. Dieser Sollcharakter der Logik ergibt sich schon aus der Übervalenz der Kategorien gegenüber der Sinnlichkeit. Daher sagt Kant (220): „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntnis wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Objekt aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen." Von diesem Gesichtspunkte aus wird man deshalb niemals sagen können, daß die Kategorie im Schema bis zur völligen Übereinstimmung mit der Anschauung demonstrierbar und bestimmbar wird. Daher ist es auch einerlei, ob ich unter Schema die Subsumtion oder mit Curtius die Regel der Vereinigung zwischen Kategorie und Sinnlichkeit verstehe: Stets wird das logische Übergewicht der Kategorie als selbstverständlich vorausgesetzt. Das gleiche Verhältnis waltet aber auch zwischen den Formen der Anschauung und der Materie, bzw. der Empfindung (229): „Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich." Nun ist es gewiß richtig, daß zwischen dem Sollen der Logik und dem Sollen der Ethik ein großer Unterschied hervortritt; denn das Sollen der Ethik ist gegenüber dem Sollen der Logik gewissermaßen ein Sollen höheren Grades, ein Sollen des Sollens. Aus diesem Grunde sinkt in der Tat das Sollen der Logik gegenüber dem der Ethik zum Sein oder genauer zum Dasein herab, sofern es

das Objekt, die Gegebenheit des ethischen Sollens bildet. Indessen kommt es für die logische Bestimmung des Schemas ganz und gar nicht auf dieses Verhältnis zwischen Logik und Ethik an, sondern ausschließlich auf die gesetzmäßige Möglichkeit, wie ein Begriff von höherer logischer Dignität eine Vereinigung mit einem solchen von geringerer Dignität eingehen kann. Weil aber diese Vereinigung angesichts der generellen wertlogischen Heterogenität zwischen den Objekten der Vereinigung niemals restlos durchgeführt werden kann, so handelt es sich bei der durch das Schema zu vollziehenden Funktion stets um etwas, was sein soll, nie um etwas, was ist. Wo aber nur von einem Sollen gesprochen wird, da kann es sich immer nur um ein „Maximum" der Leistung handeln, um ein „soweit als möglich"; daher ist denn auch die Verstandeserkenntnis gleich der Vernunfterkenntnis nur komparativ und relativ. Erst die unendliche Zukunft kann das Sollen in ein Sein, ein Dasein verwandeln, d. h. das Sollen bleibt ewig Sollen, sein Dasein ist nur ein Sein. Damit ist aber wiederum der Beweis dafür erbracht, daß die Zeit das logische Mittel darstellt, mit welchem im Schemabegriffe die Vereinigung heterogener Elemente vonstatten geht und — die Identität zwischen Schema und Ideal wäre außer allen Zweifel gestellt. Denn auch das Ideal bedeutet nichts anderes als die Ewigkeit des Sollens, als das Sein der Idee.

Aber selbst für den Fall, daß man den Sollcharakter der Logik bezweifeln würde, kann nicht geleugnet werden, daß Kant selbst die beiden Begriffe: Schema und Ideal als verwandt ansieht. Kant sieht doch wenigstens in der Idee der Vernunft ein „Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit", „welches die Idee des Maximum der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip ist". Da nun das Ideal „die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens ist" (K. U. 302), so kann schon aus diesen Definitionen der innige Zusammenhang zwischen Idee, Ideal und Schema geschlossen werden. Wie sehr übrigens auch für die Idee der Vernunft die Zeit als das logische Mittel der Entfaltung dient, geht aus der Begriffsbestimmung hervor, die Kant der Idee der Vernunft widmet: „Maximum in der Abteilung und Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip." Daß die Funktion eines solchen Prinzips ohne die Zeit nicht zu verwirklichen ist, beweist die Idee des Ursprungs, die Cohen an die Spitze seines Systems stellt: Trennung in der Vereinigung und Vereinigung in der Trennung. Nur in der Zukunft kann die Verwirklichung solcher entgegengesetzten Handlungen vollzogen werden.

Übrigens fehlt es auch nicht an Stellen, in denen Kant nicht nur von der Idee als dem Analogon eines Schemas spricht, sondern in denen

er die Idee, bzw. das der Idee entsprechende transzendentale Ding direkt als Schema bezeichnet. So führt er in der Kritik aller spekulativen Theologie (463) aus: „Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatze, um sie über die Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten. Gleichwohl befördert der systematische Zusammenhang, den die Vernunft dem empirischen Verstandesgebrauche geben kann, nicht allein dessen Ausbreitung, sondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit desselben, und das Prinzipium einer solchen systematischen Einheit ist auch objektiv, aber auf unbestimmte Art (principium vagum), nicht als konstitutives Prinzip, um etwas in Ansehung seines direkten Gegenstandes zu bestimmen, sondern um als bloß regulativer Grundsatz und Maxime den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im mindesten zuwider zu sein. Die Vernunft kann aber diese systematische Einheit nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung gibt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit. Dieses Vernunftwesen (ens rationis ratiocinatae) ist nun zwar eine bloße Idee und wird also nicht schlechthin und an sich selbst als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verstandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntnis aber auf alle Weise beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich sein kann. Man verkennet sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuzuschreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich für Beschaffenheit habe, und setzt sich nur eine Idee zum Gesichtspunkte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft so wesentliche und dem Verstand so heilsame Einsicht verbreiten kann; mit einem Worte: dieses transzendentale Ding ist bloß das Schema jenes regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft, soviel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet." — Der Unterschied zwischen dieser Definition und der früheren ist nicht unbedeu-

tend: In der ersten Definition ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, in dieser Definition ist nicht die Idee der Vernunft, sondern das dieser Idee entsprechende transzendentale Ding das Schema selbst, also nicht nur ein Analogon, und zwar nicht ein Schema oder ein Analogon der Sinnlichkeit, sondern ein Schema des regulativen Prinzips. Unwillkürlich denkt man bei dieser Definition an jene Definition des Ideals in der Kritik der Urteilskraft: Das Ideal ist die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Deckt sich aber diese Definition mit der bisherigen des Schemas? — — —

Nach der letzten Definition vermittelt also das Schema zwischen dem regulativen Prinzip und der Erfahrung, und das Schema selbst ist das transzendentale Ding. In ähnlichem Sinne wirkt auch die psychologische Idee als das Schema eines regulativen Prinzips für „die Erklärung der Erscheinungen der Seele". „Die psychologische Idee kann auch nichts anderes als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten (465)." All diesen Äußerungen liegt zweifellos die Ansicht zugrunde, daß sich durch die Projektion des systematischen Einheitsgedankens auf eine Zeitraumform, wie sie im transzendentalen Dinge zutage tritt, dem Grundsatze analog das regulative Prinzip realisiert, das die Welt der Erfahrung ebenso meistert, wie der Grundsatz die in der Anschauung sich manifestierende Welt der Materie bzw. der Empfindung. So hat sich also auch in dieser Definition das Schema zur Regel verdichtet, nur bildet hier das Schema — wie auf logischem Gebiete — das Mittel zur Prinzipienbildung, während es in der ersten Definition auf indirektem Wege mit der Regel identisch ist. Mithin hat Kant selbst nicht scharf zwischen Schema, Symbol und Ideal geschieden. Der Grund für eine solche Verwischung der Grenzlinien der einzelnen Begriffe liegt darin, daß Kant die ästhetische Einbildungskraft mit der logischen, die weit besser als Urteilskraft bezeichnet wird, verwechselt. Die Begriffe Symbol und Schema sind für Kant in seiner Kritik der Urteilskraft Unterarten der Intuition, in seiner Kritik der reinen Vernunft dagegen ist das Schema ein reines Denkmittel, das nicht nur der Logik, sondern auch der Ethik und Ästhetik voraufgeht, weil es den Begriff der Realität begründet und verwirklicht. Deshalb rückt von diesem Gesichtspunkte aus das logische Schema trotz seiner intimen Beziehung zur Anschauung von dieser weit mehr ab als das Symbol, das doch als Intuition zur Anschauung schlechthin eine weit größere Verwandtschaft hat als der logische Schemabegriff. Denn die Intuition ist ein ästhetischer Begriff. Umgekehrt aber ist das Verhältnis zwischen Schema und Symbol, sobald beide Begriffe Unterarten der Intuition werden: Hier steht wiederum das Symbol dank seiner Anschauungs-

fremdheit dem Begriffe näher, während sich das Schema dank seiner Anschauungsfülle von dem Begriffe entfernt. In diesem Sinne führt Kant in seiner Kritik der Urteilskraft aus (418): „Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind, nach einem gewissen (subjektiven oder objektiven) Prinzip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntnis desselben werden können. Sie sind entweder nach einem bloß subjektiven Prinzip der Übereinstimmung der Erkenntnisvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen: und heißen alsdann ästhetische; oder nach einem objektiven Prinzip auf einen Begriff bezogen, können aber doch nie eine Erkenntnis des Gegenstandes abgeben: und heißen dann Vernunftideen; in welchem Falle der Begriff ein transzendenter Begriff ist, welcher vom Verstandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat korrespondierende Erfahrung untergelegt werden kann, und der darum immanent heißt, unterschieden ist. Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen werden kann. Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee einen indemonstrabeln Begriff der Vernunft nennen... Verstandesbegriffe müssen, als solche, jederzeit demonstrabel sein (wenn unter demonstrieren, wie in der Anatomie, bloß das Darstellen verstanden wird); d. i. der ihnen korrespondierende Gegenstand muß jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können; denn dadurch allein können sie Erkenntnisse werden... Diesem zufolge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unserer Willkür in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muß, nämlich von der transzendentalen Freiheit, schon der Spezies nach ein indemonstrabler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber ist dies dem Grade nach: weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Korrespondierendes gegeben werden kann, in der zweiten aber kein Erfahrungsprodukt jener Kausalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorschreibt. So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft, mit ihren Anschauungen, den gegebenen Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand, durch seine Begriffe, nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet."

Aus diesen Worten ergibt sich mithin klar und deutlich, daß das

Verhältnis zwischen Schema und Symbol ein völlig verschiedenes wird, je nachdem der Oberbegriff beider Instanzen die Logik oder die Ästhetik ist, und daß es einer besonderen Betonung bedarf, ob die mitwirkende Einbildungskraft die logisch-transzendentale oder die ästhetische ist. Die logisch-transzendentale will für den Begriff — die Anschauung ermitteln, die ästhetische aber für die Anschauung — den Begriff. Die erstere verhält sich also demonstrabel, die letztere exponibel. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man in der Tat das transzendentale Ding bald Schema, bald Analogon eines Schema, bald Ideal, bald Symbol, bald eine suppositio relativa, ein „Als ob" nennen — je nachdem man den logisch-transzendentalen oder den ästhetischen Maßstab zugrunde legt. Logisch-transzendental gesehen bedeutet das transzendentale Ding an sich nur das Analogon eines Schema, ein Als-Ob, ein Symbol, sofern die dem Begriffe korrespondierende Anschauung, auf welche das transzendentale Ding hinweist, überhaupt keine Anschauung ist, wie sie uns etwa auf logischem Gebiete entgegentritt, sondern nur eine R e g e l, die auf logischem Gebiete eine wirkliche Anschauung voraussetzt. Hier jedoch handelt es sich nur um eine „supponierte" Anschauung, ein Analogon zur Anschauung in transzendental logischem Bezirke. Deshalb ist Kant auch völlig im Rechte, wenn er für die F r e i h e i t s i d e e den Typus, das Symbol, aber nicht das Schema zuläßt, denn die für die Entfaltung des Schemabegriffs erforderliche Anschauung ist hier nicht vorhanden, weil sie nicht vorhanden sein darf — soll nicht der Unterschied zwischen Logik und Ethik verwischt werden. Wenn man dagegen einwenden würde, daß auch die Anschauung nichts Endliches, sondern etwas Unendliches wäre, so darf man doch nicht übersehen, daß sich die im Schemabegriff hervortretende Anschauung dank ihrer vermittelnden Tendenz prinzipiell von jener Anschauung trennt, die gleich den Kategorien R e a l i t ä t s w e r t besitzt. Realisierung, die Tendenz des Schemas, ist gewiß nicht mit der Realität, der Voraussetzung der Realisierung identisch. Auch wenn man dieser Schema-Anschauung Unendlichkeitswert beilegt, unterscheidet sie sich dennoch von jener Zeitform, die Realität begründet und vertritt. Denn darüber besteht ja längst kein Zweifel mehr, daß es auch unter den Arten der Unendlichkeit verschiedene Rangstufen gibt. Ob freilich das „transzendentale Ding" der Freiheitsidee nicht noch eines anderen „transzendentalen Dinges" zur Realisierung bedarf, und zwar eines Dinges, das kraft seiner Konstitution gerade auf die Mitwirkung der Anschauung angewiesen bleibt, ist eine Frage, die später erledigt werden soll. Unbedingt müßte ein solches Gebilde Schemacharakter haben.

Betrachtet man aber das transzendentale Ding der Freiheitsidee vom ä s t h e t i s c h e n Standpunkte aus, wobei es sich um die Beant-

16*

wortung der Frage handelt: Inwiefern deckt sich das transzendentale Ding mit dem Begriffe, der dem Gebilde der Zusammenstimmung zwischen Sollen und Sein, der Freiheitsidee, in concreto adäquat entsprechen soll, so ist das transzendentale Ding zweifellos ein Schema, ein Ideal; denn jetzt steht nicht die Regel in Frage: Wie realisiert sich die Freiheit, wie beherrscht sie die Anschauung, die Materie, also jene Regel, die das Sekundäre gegenüber dem Primären der supponierten Anschauung bildet: sondern jetzt handelt es sich zunächst um das Problem: Wie kann die bereits vorhandene Anschauung, ohne die doch ein ästhetisches Gebilde undenkbar ist, in die Sphäre des Begriffs, der Regel, übergeführt werden? Hier ist also in dem „transzendentalen Dinge" die Anschauung, wenn auch nicht als konkret sinnlich, so doch als wirklich gegeben, und die Regel ist das Gesuchte, das der Anschauung in concreto primär supponiert werden soll. Mithin handelt es sich auch nicht mehr um ein Analogon zum Schema, ein Symbol, sofern nur die Regel, die Funktion des Schema, vorhanden wäre, während die Anschauung als nebensächlich, als hypothetische und relativ gleichgültige Supposition übersehen werden könnte. Vielmehr ist die Anschauung tatsächlich vorhanden, sie läßt sich gar nicht übersehen, und die Regel, die zur Bildung des Schema führte, muß als das gesuchte x supponiert werden. Weil aber niemals die Anschauung dem Begriff adäquat ist, so kann auch die supponierte Regel nur relative Bedeutung haben, denn die absolute Regel wird für das ästhetische Gebilde ebensowenig zu exponieren sein, wie die absolute Anschauung für die Idee zu demonstrieren ist.

Mit dieser Charakteristik werden freilich die Definitionen nicht berührt, die wir selbst dem Schema und dem Ideale gewidmet haben. Für uns stehen beide Begriffe auf ein und derselben logischen Basis, und diese Basis bekundet sich in der gleichen Funktion, die beide Begriffe als Regel in der Vermittelung zwischen Idee und Anschauung vollziehen. Dabei ist es gleichgültig, ob sie diese Vermittelung positiv, wie beim Schema der Logik, oder negativ, wie bei dem Typus des Freiheitsbegriffs vollbringen. Die Funktion ist naturgemäß zu ihrer Entfaltung auf die Zeit angewiesen, womit ohne weiteres auch das mediale Wesen des Schemas, das sich in einer Vereinigung zwischen Idee und Begriff einerseits und Anschauung andererseits kundgibt, bewiesen ist. Wenn freilich Kant außer dieser funktional wirkenden Anschauung der Zeit, die allen Arten des Schemas eigen ist, noch eine andere Anschauung fordert, die dieses von der Vereinigung zwischen Begriff und Anschauung getragene Gebilde umschließen soll, wie dies besonders bei dem Idealbegriffe zutage tritt, so ist das gewiß ein Moment, das die Logik von der Ethik und Ästhetik scheidet, das aber mit der funktionalen Bedeutung der verschiedenen Schematypen nicht das mindeste gemein hat.

Eine Schwierigkeit könnte vielleicht dieser Auffassung des Schemabegriffs dadurch erwachsen, daß mit seiner generellen Verwertung für alle Bewußtseinsgebiete die Grenzlinien zwischen der Metaphysik der Wissenschaften und der Metaphysik der Ontologie verwischt werden. Cohen hat in seinem Werke „Kants Theorie der Erfahrung" den Schemabegriff als einen Korrelatbegriff des synthetischen Urteils erklärt und damit zugleich das Kriterium aufgezeigt, wodurch sich die kritische Philosophie der Erfahrung von der dogmatischen Philosophie der Ontologie prinzipiell scheidet (504): „Nicht darauf kommt es an, daß unser Bewußtsein von einem Begriff erweitert wird, sondern daß die synthetische Einheit in dem Urteile wirksam ist. Nun vollzieht sich aber dieselbe immer nur an dem Mannigfaltigen der Anschauung. Wenn wir daher sagen, synthetische Urteile seien solche, in welchen die synthetische Einheit der Apperzeption zum Ausdruck komme, so heißt dies, in welchen kraft der synthetischen Einheit an dem Mannigfaltigen der Anschauung eine Erkenntnis zustande gebracht werde. Und da durch die Verbindung beider Erkenntnisquellen im Schema das Objekt der Erfahrung hergestellt wird, so können wir sagen: synthetische Urteile seien solche, in welchen die synthetische Einheit der Apperzeption Subjekt und Prädikät zur objektiven Gültigkeit eines Gegenstandes der Erfahrung verknüpft. So bestimmt Kant ‚das Prinzip synthetischer Urteile überhaupt, welches notwendig aus ihrer Definition folgt', dahin: daß sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjekts untergelegten Anschauung. Aus dieser Bedeutung folgt nun aber zugleich eine Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft: über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus dürfen die synthetischen Sätze sich nicht wagen. Der synthetischen Einheit muß ein Schema entsprechen. Die Begriffe synthetischer Urteile müssen schematisierte Begriffe sein; nur so können sie von Gegenständen der Erfahrung gelten. Darin sind die synthetischen Urteile von den analytischen unterschieden, daß diese solche Begriffe, denen kein Gegenstand der Anschauung entspricht, noch gerecht werden kann, also ‚leere', weil vom Schema nicht erfüllte Begriffe zur Einheit des Bewußtseins verknüpfen. Und dieses Bewußtsein selbst ist ein analytisches. Denn das synthetische Bewußtsein besteht in der Synthesis des Mannigfaltigen, das im innern Sinne enthalten ist, als die Einheit desselben. Aber das analytische Bewußtsein setzt ja doch, wie wir gesehen haben, das synthetische voraus. Und wie ist es überhaupt zu denken, daß ich leere Begriffe zerlege, daß ich von einem Körper als einem bloßen Begriffe rede, ohne ihn als Gegenstand der Erfah-
zu fassen? Auch diese Frage beantwortet die Lehre vom Schem-
indem ich nicht schematisiere, sondern symbolisiere; od-

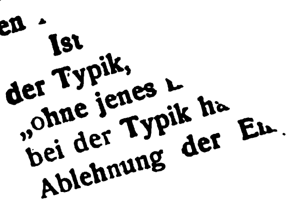


in der oben angezogenen Schrift die Entstehung übersinnlicher Begriffe erklärt: indem ich von meinem Vorrate, den ich zur Erkenntnis der Gegenstände der Sinne brauche, Einiges weglasse, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das Andere so verbinde, als es niemals an jenen verbunden sein kann. Diese Willkür der Verknüpfung ist das Zaubermittel jener das Gebiet der Erfahrung überschreitenden Urteile. Man muß die Anschauung überfliegen, in der doch allein der Begriff am Schema seine objektive Realität gewinnen kann, wenn die ‚fruchtverheißenden Felder der Ontologie und der Theologie' erstehen sollen."

Cohen stellt also den Begriff des Symbols auf eine Linie mit dem Begriff der willkürlichen, also regellosen Verknüpfung der Begriffe. Von einer indirekten Beziehung des Symbols zum Schema, als dem Analogon des Symbols, ist hier — im Gegensatze zu Kant — keine Rede. Die Folge einer derartigen Auffassung müßte sich dann darin zeigen, daß auch die Realität der Ethik, ihre Nicht-Objektivierung im Reiche der Kausalität, ganz illusorisch wird, ja, was noch bedenklicher stimmen muß, daß die Ethik in das Reich der Ontologie und Theologie verwiesen wird, denn ohne Symbol gibt es keine Typik, und ohne Typik als das Analogon zum Schematismus gibt es keine Möglichkeit, die Idee der Freiheit vor dem Empirismus zu wahren. Daß freilich diese Auffassung des Symbols mit der Kantischen nicht übereinstimmt, haben wir schon aus der Kritik der Urteilskraft ersehen; denn Symbol bedeutet für Kant nicht Willkür und nicht selbstherrische Einbildung, sondern Einbildung nach Regel, nur daß diese Regel die Anschauung als Voraussetzung ihrer logischen Struktur verschmäht, während der aus dem Schema emanierende Grundsatz das Vorhandensein der Anschauung als Mittel seiner Entfaltung unbedingt fordert.

Immerhin läßt sich auch hier die Frage erheben: Wenn es bei der Ethik möglich ist, ohne Bezugnahme auf die Anschauung eine Regel zu bilden, weshalb sollte dies nicht auch bei allen Ideen der Metaphysik möglich sein? Weshalb sollten dann nicht Theologie und Ontologie den gleichen Gewißheitsgrad behaupten können wie die Kosmologie der Freiheit? Werden aber diese Fragen bejaht, so müßte unbedingt der Unterschied zwischen synthetischem und analytischem Urteile hinfällig werden. Denn auch die Ontologie wäre dann der Synthesis fähig, [illegible]weit in der Einheit der Regel die Synthesis zur Einheit ihren prägnan[illegible] Ausdruck findet.

[illegible] denn aber wirklich das Symbol, die anschauungsfremde Regel [illegible] ohne Anschauung möglich, ohne den inneren Sinn der Zeit, [illegible] Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile"? Gerade [illegible]ben wir gesehen, daß das Symbol nur in der ewigen [illegible]pirie die Aufgabe seiner reinen Gesetzmäßigkeit





erfüllt, daß also nur in der Zeit und durch die Zeit das Symbol der Realisierung der Freiheitsidee entgegenkommt. Und wie mit der Freiheitsidee, so verhält es sich mit allen Ideen, wenn sie durch eine ihnen immanente Regel aus der Sphäre der Transzendenz in die transzendentale Welt der Kultur hinabsteigen. Stets werden sie in der Entfaltung der ihnen konformen Regel auf die Mitwirkung der Zeit Anspruch erheben, um den Gegensatz zwischen Idee und Verstandeswelt zu überbrücken. Daraus ergibt sich aber, daß in der Anwendung des Symbolbegriffs tatsächlich eine Brücke zwischen analytischem und synthetischem Urteile geschlagen wird, daß die Grenzen zwischen Ontologie und wissenschaftlicher Metaphysik fließend sind — vorausgesetzt, daß die ontologische und metaphysische Spekulation ihres transzendenten Charakters entkleidet oder daß die Transzendenz ihrer Begriffe zum immanenten Hebel der Kulturkritik erhoben wird.

So bleiben trotz genereller Anwendung des Schema- bzw. des Idealbegriffs auf alle Gebiete des Bewußtseins die absoluten Differenzen zwischen Ontologie und wissenschaftlicher Metaphysik in ihrer Schärfe bestehen, nur wird durch die Beziehung des Schemabegriffs auf die transzendenten Ideen der Theologie und Ontologie den Ideen selbst der Weg gezeigt, wie sie sich aus leeren metaphysischen „Gehirngespinsten" den Weg zur kulturfördernden Arbeit der Wissenschaftskritik bahnen können: Durch das Schema verwandeln sich die transzendenten Ideen in transzendentale und bedingen dadurch nicht nur eine Erweiterung der Verstandeswelt, sondern verleihen auch deren Mannigfaltigkeit jene Einheit der Synthesis, die das Ziel aller wahrhaften Kultur bildet. Diese Einheit ist freilich — im Gegensatze zur Erfahrungseinheit — nur eine Einheit des Sollens und dadurch eine solche der Annäherung, nicht des Daseins. Wenn man jedoch mit Rücksicht auf den von Kant verkannten Denkcharakter der Anschauung reflektiert, so wird man auch hier nur von einer Annäherung, aber keiner Vollkommenheit sprechen dürfen.

Wie aber kann bei der Freiheitsidee von Annäherung gesprochen werden, wenn gerade der Begriff des Typus in seiner ständigen Ablehnung des Empirismus seiner reinen ureigensten Gesetzmäßigkeit inne wird? Wie läßt sich mit der Ewigkeit des Sollens der Begriff der Annäherung vereinigen, der zwar eine Identität ablehnt, aber doch ein ständiges Bezugnehmen auf die Materie der Kausalität fordert? Wie wird aus dem Freiheitsdenken das Freiheitshandeln? Um so schwieriger ist die Lösung dieses Problems, als gerade der Begriff des Typus sein prinzipielles Veto gegen die Realisierung der Freiheitsidee in praxi geltend macht. Die Antwort auf diese Fragen bringt meistens die Gottesidee, die das, was transzendental unmöglich ist, mit einem

logischen Salto mortale möglich macht: Du kannst, denn du sollst. Wozu bedarf es aber der im Typusbegriff enthaltenen Kautele, um die Reinheit der Freiheitsidee zu verbürgen? Ein Kompromiß beschwichtigt den Einwand. Die Gottesidee verbürgt die Verwirklichung, aber nur bis zur Annäherung. Die Kompetenz der Freiheitsidee reicht weiter als die der Gottesidee. Nach jeder Erfüllung ethischer Maximen erhebt das ethische Sollen aufs neue sein Haupt, um seine Priorität zu bekunden. So wird aus dem prinzipiellen Widerstand des Typus gegen den Empirismus ein gradueller, und nur in dem dauernden Widerstand, den der Typus gegen die völlige Realisierung und Empirisierung der Freiheitsidee leistet, besteht das Wesen seiner Funktion.

Damit ist klar ausgesprochen, daß zwischen Freiheits- und Gottesidee eine logisch harmonische Vereinigung nicht möglich ist. Aber auch in jenem Verfahren, das etwa Natorp einschlägt, der die Freiheitsidee mit Anschluß an Schleiermacher gefühlsmäßig erfaßt und ihr dadurch den Absolutheitscharakter der Gottesidee zuspricht, kann die Gottesidee als logischer Begriff nicht gerettet werden. Denn auch so dürfte die Freiheit niemals restlos erfüllt werden, wenn sie ihren Primatcharakter behaupten will.

Ebensowenig ist der Begriff der unendlichen Annäherung eine Lösung. Nicht nur, daß er die Idee ihrer absoluten Funktionskraft beraubt, unterwirft er sie noch der Zeit und verleiht hierdurch der Anschauung die Suprematie über die Idee. Freilich nur über die Gottes-, nicht über die Freiheitsidee. Denn die Zeit bewährt sich auch hier als jene mediale Relation, die dem auf ihr beruhenden Schemabegriff eigentümlich ist. Sie unterwirft das Einzelne dem Allgemeinen und hält dadurch in ihrer realisierenden Tendenz die unendliche Spannung aufrecht, die zwischen der Idee der Freiheit und der Wirklichkeit des empirischen Seins waltet.

Kann aber der Schlußbegriff der Ethik, die Gottesidee, als wissenschaftlich logischer Verwirklichungsbegriff der Ethik nicht in Frage kommen, so weist die Ethik nicht nur in ihrem Gipfelpunkte, sondern schon in ihrem Ursprunge kraft des ihr innewohnenden Systemcharakters auf ein translogisches Gebiet hin, dessen Bejahung mit der Bejahung der ethischen Freiheit steht und fällt. Ohne die Anerkennung jenes Gebietes kann keine Ethik bestehen, weder theoretisch noch praktisch. Es bleibt dem Logiker überlassen, ob er dieses Gebiet Metaphysik, oder Religion, oder Mystik nennen will. Die Stellung der Erkenntniskritik gegenüber dieser neuen Welt kann unter dem Gesichtspunkte der synthetischen Einheit nur darin bestehen, daß sie soweit wie möglich alogische Relationen von ihr fernhält. Nur unter solchen Voraussetzungen wird es möglich sein, die Realität der Ethik

sicherzustellen. Daß freilich mit dieser Berufung auf jene translogische Welt nicht ein Freibrief auf logische Absurditäten erteilt ist, bedarf ebensowenig des Beweises wie jene andere These, daß die Religion zur Verwirklichung der Ethik bei keiner ethisch widersinnigen Begriffsbildung Anleihe machen darf. Gerade gegen eine solche Empirisierung der Freiheitsidee erhebt der Typus den energischsten Einspruch, woraus sich ergibt, daß alle konstituierenden Begriffe der Ethik ihren Funktionswert behalten, obgleich die Ethik zur Sicherung ihrer Realität in letzter Instanz bei einem translogischen Gebiete ihre Zuflucht suchen muß.

VI. Urbild und Vorbild.

In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" schreibt Kant (Bd. VI, 201): „Das, was allein eine neue Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit, (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. . . Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend, und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist."

Überblicken wir die soweit mitgeteilten Worte Kants über den Be-

griff des Gottessohnes, so finden wir sofort, daß wir in diesem Begriff als der Personifikation „der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit“ genau jenes gedankliche Motiv vor uns haben, das Kant in seiner Kritik der Urteilskraft als Ideal bezeichnet, d. h. „die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens (§ 17)“. Auch die Charakteristik, die Kant von dem Urbilde des Geschmacks gibt, ist mit seiner Definition des im Gottessohne vertretenen sittlichen Urbildes in Übereinstimmung: „Hieraus folgt aber, daß das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine bloße Idee sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muß, und wonach er alles, was Objekt des Geschmacks, was Beispiel der Beurteilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von jedermann, beurteilen muß. . . Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft.“

Die Ideale, die also hier geschildert werden, unterscheiden sich wesentlich von jenem Ideale, das in strenger Analogie zum Schemabegriffe gefordert wird. Auch in diesem Ideale spielt die Einbildungskraft als konstituierende Funktion eine entscheidende Rolle. Aber diese Rolle erschöpft sich in der Relation, durch Vermittelung des inneren Sinnes aus der Idee eine Regel hervorgehen zu lassen, die auf die von der Idee zu bestimmende Materie — ob diese Materie die Anschauung oder der Wille ist, tut nichts zur Sache — subsumierend und subordinierend einwirkt. Bei den hier geschilderten Idealen spielt jedoch die Einbildungskraft eine andere Rolle. Zwar wirkt sie auch hier als vermittelnde Instanz zwischen Idee und Wirklichkeit. Aber diese Funktion kommt nicht in einer Regel oder einem Grundsatze zum Ausdrucke, sondern in einer Personifikation, die nicht nur einen vermittelnden Sinn, sondern beide Arten des Sinnes, also Zeit und Raum zugleich erfordert, sofern in der Konkretisierung oder Darstellung neben anderen kategorialen Bestimmungen jene Anschauungsformen in erster Linie gleichzeitig vertreten sein müssen. Gewiß ist der Raum der Einbildungskraft auch nur als Zeitraum denkbar. Aber das darf doch nicht dazu führen, den Zeitraum der Phantasie mit der Zeit als solcher zu identifizieren. Beide bilden in der Einbildungskraft völlig getrennte Instanzen und können nur dank dieser Getrenntheit die Idee als Bild darstellen. Daß dieser Idealbegriff kein Analogon zum Schemabegriff

sein kann, geht schon daraus hervor, daß Kant nicht müde wird, das Bild vom Schema *) zu unterscheiden.

Wenn aber der Begriff des Urbildes, das Kant an anderer Stelle noch als Monogramm der Einbildungskraft bezeichnet, ein ästhetischer ist, würde dann nicht durch Verwendung dieses Begriffs als Realisationsmittel der Freiheitsidee die Ästhetik zur Magd des Sittlichen herabgewürdigt? Ist es nicht ein Armutszeugnis des Sittlichen, wenn es zu seiner Verwirklichung von einem anderen Bewußtseinsgebiet Hilfe erbitten muß? Ja, wird nicht überhaupt die systematische Einheit des Bewußtseins getrübt, wenn die Begriffe der einzelnen Bewußtseinsgebiete zur gegenseitigen Hilfeleistung herüber- und hinüberwandern? Auch dem Begriffe der Typik scheint das Urbild zu widersprechen. Denn der Typus lehnt jede Art des Empirismus ab, auch den der Einbildungskraft, und das Wesen des Symbols, des Wechselbegriffs des Typus, hat gerade darin seinen erkenntniskritischen Wert, daß es auch in dem kleinsten Zeitdifferential keinen Kompromiß mit Empirie und Mystik eingeht. Daß ferner der Begriff der Hypostase dem Begriffe des Urbildes unendlich naherückt, bedarf keiner Begründung; denn was ist Hypostase schließlich anders als die Verwandlung einer Idee in einen Einzelbegriff? Nun sind freilich die Konturen dieses Bildes so fließend, daß es zu keiner Konsistenz der Figur kommen kann, weil ja das Bild sich stets wieder aufs neue in funktionale Relationen auflöst. Aber die Auflösung ins Funktionale setzt doch auf alle Fälle eine gewisse Stabilität der Phantasiefigur voraus, die unbedingt der Hypostasierung eines Begriffs gleichzuachten ist.

So entsteht also die Frage: Ist der Begriff eines sittlichen Urbildes denknotwendig und deshalb berechtigt? Läßt sich die „objektive Realität dieser Idee" erweisen? Kant schreibt (Bd. VI, 203): „Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein, und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich notwendig ist (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden), so würden wir ebensowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unsrer Willkür zu sein; denn wie es möglich sei, daß die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenkliche, die von Vorteilen hergenommen werden, das

*) Cassirer hat freilich in seinem Buche „Freiheit und Form" (243) das Schema dem Bilde gleichgestellt.

kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und das zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetz unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objektive Notwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unsrer Vernunft."

Was Kant hier auseinandersetzt, trifft nicht den Kern des Problems. Kant beweist transzendental, daß die Möglichkeit des sittlichen Wollens schon in der Vernunft verbürgt ist. Kant hat dies schon oft klargelegt; dazu bedurfte es wahrlich keiner weiteren Auseinandersetzung. Das Problem lautet aber: Welche erkenntniskritischen Instanzen nötigen dazu, daß sich das sittliche Können an die Konstruktion eines Urbildes knüpft? Auf diese Frage geht Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft (Bd. III, 255 f.) ausführlich ein. Er zeigt uns, daß der Begriff des Urbildes mit der Auffassung zusammenhängt, die Plato von der Idee hat. Tatsächlich finden wir gerade bei Plato*) das Urbild als einen typischen Ausdruck für die Idee überhaupt und auch für das ideale Musterbild, das dem Maler bei seinem Schaffen verschwebt: „Als Urbild suchten wir die Gerechtigkeit an sich, was sie wohl ist. . ." Der Maler, welcher das Urbild von dem vollkommenen Menschen entwirft, braucht nicht zu zeigen, „daß es einen solchen Mann auch geben könne". Hier sehen wir also den intimen Zusammenhang zwischen Ethik und Kunst, der offenbar auch Kant veranlaßte, einen der Ästhetik angehörigen Terminus für Sittlichkeit und Kunst gleichmäßig zu verwerten. Ob eine solche Übertragung ästhetischer Wertmarken auf das Ethische zulässig ist, wird später entschieden. Kant selbst schreibt an der betreffenden Stelle folgendes: „Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruierendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen wie die Kategorien. . . Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher

*) W. W. ed. Burnet, Bd. IV, 472, c und d; vgl. Erich Cassirer, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie, S. 33.

Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichts desto weniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespinnste sind. Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind." Dazu folgende Anmerkung: „Er dehnte seinen Begriff freilich auch auf spekulative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig a priori gegeben waren, sogar über die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgend anders als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduktion dieser Ideen oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasierte; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist."

Nach diesen Darlegungen gibt Kant selbst zu, daß die Idee, wie sie Plato mystisch deduziert und hypostasiert, nicht in allen Dingen gebilligt werden kann. Diese mystische Deduktion kann sich aber zweifellos nur auf jenen im Phädrus geschilderten Vorgang beziehen, demzufolge die Ideen aus der höchsten Vernunft flossen, „von da sie der menschlichen zu teil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß". Es handelt sich also bei dieser Emanation um eine bildmäßige Verzeichnung der Ideen, um wirkliche Urbilder, also um Hypostasen, die wohl „einer angemessenen Auslegung ganz wohl fähig" sind, aber doch auf alle Fälle einer Auslegung bedürfen. Wo aber von Bildern die Rede ist, da gilt das Wort Cassirers (Freiheit und Form, 243): „Denn das Bild würde als vollendet erscheinen lassen, was seinen wahrhaften Sinn nur dadurch erhält, daß es als ein Herzustellendes und beständig neu zu Erzeugendes gefaßt wird."

Daraus ergibt sich also, rein historisch, daß Urbild und Idee keine äquivalenten Begriffe sind, daß wir vielmehr im Urbilde und damit auch im Ideal eine gefühlsmäßige Erfassung der Idee vor uns haben, die unbedingt einer Verendlichung der Idee die Wege ebnet. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die Verendlichung der Idee im Urbilde bereits vollzogen sei. Dies ist um so weniger möglich, als ja das im Urbild wirksame Verendlichungsmaterial dank seiner völligen Bestimmungslosigkeit ebenso flüssig und unendlich ist, wie die Funktion der Idee selbst ewig und unendlich ist. Gibt es doch niemals ein sinnlich fixiertes Urbild, sondern ein jeder hat „immer das wahre Original bloß in seinem eigenen Kopfe", womit er jedes angebliche Muster

vergleicht und schätzt. Auch das ist wichtig und „beweiset gar nicht etwas Chimärisches", daß nicht nur der Idee, sondern auch dem Ideale bzw. dem Urbilde niemals ein Mensch adäquat handeln kann. Dennoch ist dieses Urbild ein ethisches Minus gegenüber der Idee, weil die Idee Aufgabe und nur Aufgabe ist, während das Urbild doch bereits eine Art Erfüllung dieser Aufgabe darstellt, das Kant besonders treffend mit dem Worte „Maximum" bezeichnet (258): „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß Jedes Freiheit mit der Andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der größesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee. . . Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nötig sein würden. Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen." Hier haben wir also die Stelle, in welcher Kant das Urbild direkt mit dem komparativen Begriffe des Maximum identifiziert — Beweis genug, daß Idee und Urbild niemals einerlei sein können, denn zwischen dem Absoluten der Idee und dem Relativen des Maximum gibt es keinen logischen Ausgleich.

Obwohl nun der Begriff des Urbilds eine logische Herabsetzung des Unendlichen, der Idee auf sittlichem Gebiete bedeutet, oder zum mindesten eine Übertragung ästhetischer Strukturen auf das Ethische, so ließe sich doch seine Berechtigung mit dem Hinweise begründen, daß nur auf eine solche Art von Begriffsbildung das Unendliche als Kausalitätsgrund des Endlichen sich verwerten ließe. Das Urbild vollzöge dann die gleiche Funktion auf ästhetischem Gebiete, die etwa das Schema auf logischem, der Typus auf sittlichem zu vertreten hat. Denn hier wie dort handelt es sich ja um eine Vermittelung zwischen Idee und Wirklichkeit. Tatsächlich scheint Kant diese Rolle dem Urbilde zu vindizieren. Denn er spricht davon, daß durch dieses Urbild die gesetzliche Verfassung der größtmöglichen Vollkommenheit immer näher gebracht werde. Eine absolute Vollkommenheit ist freilich auch für Kant nicht möglich, da ja die Wirklichkeit dem Urbilde ebensowenig adäquat ist wie das Urbild der Idee. Hier aber muß man fragen: Durch welchen Begriff kann das Urbild zur Wirklichkeit werden? Denn die im Urbilde sich vollziehende Verendlichung ist rein subjektiv und so transitorisch, daß ihm kraft der Unendlichkeit des Gefühls auch nicht ein einziger empi-

rischer Zeitteil zugeordnet werden kann. Inwiefern kann also diese Art der Verendlichung einen wirklichen Übergang zur Empirie ermöglichen? Darf er ihn überhaupt ermöglichen? Würde das etwas anderes als die Abschwächung des Widerspruches zum Gegensatze bedeuten, was doch einer völligen Preisgabe des Idealismus gleichkäme, der mit seiner unabrogierbaren Transzendenz unlösbar verbunden ist? Erhebt nicht die Typik mit ihrer empiriefeindlichen Tendenz hiergegen den lautesten Protest? Daß schließlich auch die Mystik eine Art von Empirie bedeutet, gibt Kant bis zu einem gewissen Grade selbst zu, wenn er sie auch nicht für so gefährlich und schädlich wie den Empirismus hält. Gewiß liegt das Ideal vom höchsten Gute in der gleichen transzendentalen Linie, aber man darf doch nicht übersehen, daß seine Zulässigkeit in letzter Instanz auf ein translogisches Moment zurückgeführt wurde, nicht aber auf ein mystisch ästhetisches, wie dies hier bei Kant durch Reflexion auf den Begriff des Urbildes geschieht.

Wie sehr übrigens Kant selbst die Kluft fühlt, die zwischen Urbild und Empirie als unüberwindlich angesehen werden muß, geht aus seinen Betrachtungen über die Inkongruenz zwischen Urbild und Beispiel hervor (R. i. d. G. d. b. V. a. a. O. 203): „Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde (so weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweistümer der innern sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann); denn, dem Gesetz nach, sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt; weil ihr kein Beispiel in der äußern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewißheit, nur schließen läßt; (ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst läßt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntnis erlangen könnte)."

Klar und deutlich spricht es also Kant aus, daß zwischen Urbild und Erfahrung keine Korrespondenz herrschen kann. Ja, nicht nur die äußere, sondern sogar die innere Erfahrung kann keine Beweisinstanz für die Wirksamkeit des Urbildes abgeben, weil sich stets der Schluß von der inneren Erfahrung auf das sie bestimmende Urbild als eine vaticinatio post eventum darstellt, und weil offenbar auch die sich in der inneren Erfahrung manifestierende Wirkung des Urbildes eine unzulässige Konkretisierung der Idee bedeutet; denn das Urbild bleibt ja, wie Kant sagt, „immer nur in der Vernunft". Wenn aber schon die innere Erfahrung dem Urbilde niemals kongruent sein kann, ja nicht einmal — was viel wichtiger ist — kongruent sein d a r f, so kann ganz

gewiß die äußere Erfahrung kein Kronzeuge für die Realität des Urbildes sein. Kant fährt deshalb fort: „Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen, daß das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist), hätte er durch alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht, so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anders, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneinet würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des letztern uns doch nichts vorteilen; weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muß, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, daß man nicht eben nötig hat, außer seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besondern Menschen hypostasiert anzunehmen." Diese Stelle zeigt zur Genüge, daß auch für Kant das Urbild in gewissem Sinne eine Hypostase ist, der gegenüber der übernatürlich gezeugte Mensch eine Hypostase zweiten Grades bilden würde. Nur unter dieser Voraussetzung ist es zu verstehen, daß Kant das Dasein des Urbildes in der menschlichen Seele für „unbegreiflich genug" hält. Weshalb hält er nicht das Dasein der Kategorien in der menschlichen Seele für unbegreiflich? Weil diese Frage für den Transzendentalphilosophen gar keine Frage bilden darf. Für ihn handelt es sich nur um das Problem des Seins in der Wissenschaft, aber nicht in der Seele. Auch für die Idee der Freiheit kann nur das Sein in der Kultur ein Problem bilden, aber nicht das Sein in der Seele. Nur in dem Momente, in dem sich Kategorien und Ideen zu gefühlsmäßigen Gebilden verdichten, die gleich dem Urbilde dank ihrer in gewissem Sinne vollzogenen Verendlichung an Hypostasen anklingen, können sie Gegenstand der Seele sein, sofern sie in der Seele und durch die Seele eine Begrenzung ihrer Unendlichkeit erleiden. So zeigt sich schon in dem Begriffe des Urbildes ein Überschreiten der transzendentalen Geleise.

Um so deutlicher heben sich aber von diesem Abschwenken ins Psychologische Kants Versuche ab, das Recht der Konkretisierung des Urbildes in einem Beispiele abzulehnen, und namentlich in einem

solchem Beispiele, das kraft seines heterogenen übernatürlichen Ursprungs als Beispiel gar nicht berücksichtigt werden kann: „Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn, wenn gleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde, daß er mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Übertretung wie wir behaftet, aber doch soferne als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Übertretung möglich sein ließe, so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte. Der letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbsten an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewißheit, daß, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmelreichs sofort teilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe. Zwar würde der Gedanke: daß jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war (und sie nicht allererst durch solche Leiden verdienen durfte): daß er sich derselben für lauter Unwürdige, sogar für seine Feinde willig entäußerte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüt zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn stimmen müssen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Tunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns, uns vorgestellt werden können."

Nach diesen Darlegungen kann es als ausgeschlossen gelten, daß dem Begriffe des Urbildes irgendeine praktische Bedeutung zuerkannt werden könnte. Von einem natürlich gezeugten Menschen kann das Urbild nicht realisiert werden, und von einem übernatürlich gezeugten Menschen kann, selbst wenn er in seiner Person das Urbild restlos darstellen sollte, eine Wirkung auf den natürlich gezeugten Menschen nicht erhofft und nicht erwartet werden. Denn man müßte sonst fragen, weshalb sollte, wenn die Wirkung vom Übernatürlichen aufs Natürliche

möglich wäre, nicht die Idee unmittelbar das Natürliche beeinflussen können; wozu bedarf es also hier einer derartigen Mittelinstanz?

Es scheint nun, als hätte Kant selbst die logische Stellung des Urbildes nicht richtig verteidigen können. Wenigstens kommt in einer längeren Fußnote ein Teil jener Bedenken zum Ausdruck, die sich bei vorurteilsloser Betrachtung gegen den Begriff des Urbildes unmittelbar geltend machen. Kant schreibt: „Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: daß wir uns keinen moralischen Wert von Belange an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Äußerung auf menschliche Weise vorstellig zu machen; obzwar damit nicht behauptet werden will, daß es an sich (κατ' ἀλήθειαν) auch so bewandt sei; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, sofern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind. (Die Welt mit ihren Mängeln, — ist besser, als ein Reich von willenlosen Engeln. Haller.) — Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen tun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen; (‚Also hat Gott die Welt geliebt' usw.): ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugsames Wesen etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern, und sich eines Besitzes berauben könne. Das ist der Schematism der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematism der Objektsbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln, ist Anthropomorphism, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachteiligsten Folgen ist." — Der Sinn dieser Ausführungen ist also folgender: An und für sich sei die Konkretisierung des Urbildes zum Beispiel nur einer „Beschränktheit der menschlichen Vernunft" zuzuschreiben, die sich eben darin äußere, daß wir moralische Werte stets auf eine Person zu projizieren pflegen, wodurch sie sich in Handlungen umsetzen. Sehen wir jedoch von dieser — soll man sagen — pathologischen Eigenart der Vernunft ab, so muß offenbar eine derartige Transformation des Urbildes zum Vorbild als unvernünftig, oder genauer, als logisch unzulässig bezeichnet werden.

Aber Kant begnügt sich nicht, diese Eigenart der Vernunft festzustellen und zu begreifen, er prägt auch noch einen bestimmten technischen Ausdruck für ein solches Verfahren und gelangt hierbei zu einem Begriffe, der uns wiederholt in ähnlichem Zusammenhange beschäftigt hat, zum Schematismus der Analogie. Doch diese neue Verwendung des Schematismus erscheint uns geradezu unbegreiflich. Auf zwei Arten ist uns der Schematismus der Analogie entgegengetreten. Das eine Mal war er identisch mit der Typik, das andere Mal mit der Funktion der Idee überhaupt. Bei der Typik handelte es sich um einen Schematismus, der jede Verdichtung der Idee zu einer Person ablehnte und ebendeshalb an die Stelle des Schemas die allgemeine Gesetzmäßigkeit als Symbol des Schemas setzte. Bei der Idee jedoch als Maxime der Beurteilung, der möglichen Zusammenfassung, handelte es sich wohl um eine suppositio relativa, niemals aber um eine Übertragung übersinnlicher Gedanken auf eine sinnliche Person: Nirgends steigt das Urbild zum Vorbild, zum Beispiel herab. Beseitigt und aufgelöst kann dieser Widerspruch unter den verschiedenen Schemadefinitionen nur werden, wenn Kant bei seiner Anmerkung nicht an die Verwandlung des Urbildes in ein Vor- oder Nachbild denkt, sondern an die Verwandlung der Idee in das Urbild, oder an das Verfahren überhaupt, ein sinnenfremdes Gebilde in ein sinnenerfülltes zu verwandeln, selbst wenn die zu verwandelnden Gegenstände den Abschluß ähnlicher Prozesse darstellen. In diesem Falle könnte etwa das Urbild Ausgang und Ziel der Verwandlung zugleich sein: Ausgang — gegenüber dem Nachbild, Ziel — gegenüber der Idee. Dann würde Schematismus nichts anderes bedeuten, als den progressiven Abstieg von einem sinnenärmeren Stadium zu einem sinnenreicheren.

Zweifellos wäre mit dieser Interpretation ein gewisser Anschluß an die anderwärts von Kant gegebenen Definitionen des Schemas erreicht — aber doch nur im psychologischen, nicht im transzendentalen Sinne. Richtig ist, daß Schema und Ideal eine Vereinigung anschauungsfremder Gebilde mit der Anschauung selbst bedeuten, und daß auf diese Weise die Funktion des inneren Sinnes, die Zeit, ihre typische Bedeutung erhält. Aber diese Bedeutung liegt keineswegs in der Versinnlichung als solcher, sondern in der Regel, in dem Grundsatz, in der Gesetzmäßigkeit, die durch diese Versinnlichung entsteht, oder genauer, in der Versinnlichung, die kraft dieser zu fordernden Regel und Gesetzmäßigkeit rückwirkend zu erschließen ist. Denn im Geiste des transzendentalen Systems ist das absolute Prius aller Begriffsbildung das Faktum der Wissenschaft, zu dessen analytischer Verdeutlichung eine Klarlegung und Aufdeckung jener Prozesse erforderlich ist, die

den synthetischen Aufbau der wissenschaftlichen Bausteine ermöglichen. Weil aber die Regel das Ziel aller Schemabildung ist, also jenes gesetzmäßige Verfahren, das den Fall, das Einzelne unter das Allgemeine als sein, d. h. des Allgemeinen Erzeugnis subsumiert, so sinkt das psychologische Moment der Versinnlichung zur völligen Bedeutungslosigkeit herab. Ganz davon zu schweigen, daß die als Grundlage für den Vollzug des Schematismus dienende Projektion ins Sinnliche keineswegs gleichmäßig ist. So haben wir bei der Typik gesehen, daß gerade in der ständigen Ablehnung jener Versinnlichung, die Kant als Erbsünde der Vernunft bezeichnet, das Wesen der Schema-Analogie zur Geltung kommt.

Aber auch auf logischem Gebiete handelt es sich nie um eine Hypostasierung der Kategorie, also um eine völlige Einhüllung der Kategorie durch beide Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, sondern nur um die Vereinigung der Kategorie mit einer der Anschauungsformen, und zwar unmittelbar nur mit der der Zeit und nur mittelbar mit der des Raumes.

Der schärfste Unterschied zwischen dem psychologischen und dem transzendentalen Schema tritt in der erkenntniskritischen Geltung hervor. In dem psychologischen Schema sollen Schemasubjekt und Schemaobjekt mittels des Schematismus zur Übereinstimmung gebracht werden. In dem transzendentalen Schema tritt gerade durch den Schemabegriff die ewige Heterogenität zwischen Schemasubjekt und Schemaobjekt nur um so deutlicher hervor. Dies gilt nicht nur für die Ethik, sondern auch für die Logik. Denn dadurch, daß der zu bestimmende Wissenschaftsgegenstand dank des aus dem Schema fließenden Grundsatzes zu einem Falle des Gesetzes, des Grundsatzes wird, ist keineswegs seine Identität mit dem Gesetze ausgesprochen. Vielmehr bleibt gerade soviel von der Gegenstandsfülle außerhalb der Grundsatzsphäre, als der Gegenstand zwecks seiner Erhebung zum „Fall" an Gegenstandsfülle von sich abstoßen mußte. Aber auch der Begriff des „Falles" bedeutet zum mindesten eine numerische Divergenz zwischen Gegenstand und Gesetz. Aus diesem Grunde kann dem Gegenstande selbst nach seiner Erhebung zum „Fall des Gesetzes" eine Identität mit dem Grundsatze niemals zugesprochen werden.

Daß Kant selbst diesen Unterschied zwischen psychologischem und transzendentalem Schematismus aufs deutlichste gefühlt hat, geht aus der Gegenüberstellung hervor, die Kant zwischen beiden Arten des Schematismus vollzieht: „Entbehren können wir diesen Schematismus der Analogie (zur Erläuterung) nicht, aber ihn in einen Schematism der Objektsbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist Anthropomorphism, der in mo-

ralischer Absicht (in der Religion) von den nachteiligsten Folgen ist". Kant unterscheidet mithin scharf zwischen Objektsschematismus und Analogieschematismus; eine Verwechselung beider, oder genauer, eine Verwandelung des letzteren in den ersteren müßte zu den nachteiligsten Folgen in der Ethik bzw. der Religion führen. Kant kennt also genau die Konsequenzen, die aus einer solchen Verwechselung erwachsen; und dennoch leistet er ihr Vorschub, und zwar gerade in der Religion, wenn er aus dem Urbild das Beispiel ableitet. Oder wollte er damit die erkenntniskritische Ablehnung all jener Begriffe vollziehen, die jener Verwechselung ihre Entstehung verdanken? Auf diese Frage wird der Fortgang seiner Untersuchungen die Antwort erteilen. Vorerst freilich mag nur festgestellt sein, daß sich auch Kant über die Gefahren im klaren ist, die aus einer Verwechselung des Objektsschematismus mit dem Analogieschematismus entstehen, wenn also die suppositio relativa in eine suppositio absoluta, die transzendentale Idee in ein transzendentes Ding verwandelt wird. Aber diese Verwandlung ist nur eine der Konsequenzen, die sich aus der Vertauschung der transzendentalen Reflexion mit der psychologischen ergeben. Eine weitere besteht bekanntlich darin, daß bei der psychologischen Schematisierung die ewige Divergenz zwischen Objekt und Subjekt zu einer ewigen Identität erhoben wird. — Es macht sich aber gegen Kant noch ein neuer Einwand geltend: Sollte wirklich der Schematismus der Analogie nur ein subjektiver Notbehelf, aber keine objektive Notwendigkeit sein? Sollte er wirklich nur einem Gebrechen der Vernunft seine Entstehung verdanken, für die objektive Erzeugung und Gestaltung der Kultur jedoch ohne jede Bedeutung sein? Bewirkt er nicht vielmehr nach Kants eignen Deduktionen in der Typik und in der Ideenlehre eine Begrenzung und dadurch auch eine Erweiterung der Erfahrung, die im Grunde den Unterschied zwischen analytischem und synthetischem Urteil auf ein Minimum herabdrückt? Kann aber eine solche kulturgeschichtlich nicht hoch genug zu bewertende Leistung des Analogieschematismus als ein Ausfluß „der Beschränktheit der menschlichen Vernunft" gewertet werden? Oder wollte etwa Kant mit diesem Ausdruck die psychologische Notwendigkeit der Verwechselung beider Schemabegriffe erläutern? Dann würde er freilich der perversa ratio eine Rechtfertigung einräumen, die mit einer anderen Stelle seines Systems (K. r. V., 470) in schroffstem Widerspruch steht. Tatsächlich aber nennt Kant nicht die Verwechselung beider Schemabegriffe Schematismus der Analogie, sondern gerade den Schematismus, der im ausgesprochenen Gegensatze zum Objektsschematismus in dem erwähnten Kapitel über die „Objektive Realität dieser Idee" zur Sprache kommt.

Wie wenig jedoch ein derartiger Schematismus einem Vernunftfehler, sondern rein theoretischen und systematischen Betrachtungen seine Entstehung verdankt, geht noch aus Kants Worten über die „Architektonik der reinen Vernunft" (Bd. III, 557 f.) hervor: „Die Idee bedarf zur Ausführung ein S c h e m a, d. i. eine a priori aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann) entworfen wird, gibt t e c h n i s c h e, dasjenige aber, was nur zufolge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgibt und nicht empirisch erwartet), gründet a r c h i t e k t o n i s c h e Einheit. Nicht technisch, wegen der Ähnlichkeit des Mannigfaltigen oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntnis i n c o n c r e t o zu allerlei beliebigen äußeren Zwecken, sondern architektonisch um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriß (m o n o g r a m m a) und die Einteilung des Ganzen in Glieder der Idee gemäß, d. i. a priori enthalten und dieses von allen anderen sicher und nach Prinzipien unterscheiden muß." Hier sehen wir also deutlich, daß der Begriff des Schemas keineswegs einer Beschränkung der Vernunft seinen Ursprung verdankt, daß er vielmehr für Kant eine systematische Notwendigkeit bildet, ohne die der Idee jede praktische Wirksamkeit, also jedwede Realität versagt bleibt. Hierbei tritt das Schema ganz in der Bedeutung auf, die wir bisher aus Kants eigenen Worten ermittelten. Die Idee enthält die Aufgabe, das Schema aber bedeutet das Monogramm, d. h. den ersten Umriß der Lösung dieser Aufgabe, das Urbild, ohne dessen Funktion die Idee zur Unfruchtbarkeit verurteilt wäre. Da ferner auch das Ideal von Kant als Monogramm bezeichnet wird, so geht daraus hervor, daß Ideal und Schema über ein und dieselbe logische Struktur verfügen. Der Begriff des Urbildes aber ist ohne den Begriff der Zeit undenkbar, das geht aus der Bestimmung hervor, nach der das Urbild eine der Idee entsprechende Ordnung und Gliederung von Mannigfaltigkeiten bezeichnet. Wo aber von einer Einheit der Teile die Rede ist, da schaltet die Zahl der Mehrheit, die wiederum ohne den Begriff der Zeit ein unvollziehbarer Begriff ist. So sind also in dem Schemabegriffe der Idee die gleichen Bedingungen erfüllt, die Kant für den Schemabegriff der Kategorie stabilierte.

Aber noch eine andere Charakteristik tritt in den oben erwähnten Ausführungen Kants zum Schemabegriff hervor, das ist sein allgemeiner und notwendiger R e l a t i v i t ä t s c h a r a k t e r, den hervorzu-

heben wir schon früher (110) Gelegenheit hatten. Kant unterscheidet nämlich zwischen dem architektonischen Schema und dem technischen Schema. Während dem architektonischen Schema als Subjekt unbedingt nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin voraufgehen muß, ist es bei dem technischen Schema ein beliebig konventioneller Begriff. Bei dem architektonischen Schema handelt es sich also um die Erzeugung der Mannigfaltigkeit aus der Idee mittels der Schemaregel, bei dem technischen um die Subsumtion gegebener Mannigfaltigkeiten unter einen scheinbar konventionell angenommenen Sammelbegriff. Trotzdem darf nur von einem graduellen Unterschiede zwischen architektonischem und technischem Schema gesprochen werden. Denn wie tatsächlich das transzendentale Schema der systematischen Einheit darin sein Wesen bekundet, daß es, selbst absolut frei von aller Bestimmtheit, einem Aggregate von Bestimmtheiten Einheit verleiht, so ist auch das technische Schema nur deshalb ein sichtender und ordnender Begriff, weil es dank seiner relativen Bestimmungsleere all jene Dinge einheitlich zusammenfaßt, die vermöge ihrer spezifischen Bestimmungsfülle in einem ausgesprochenen Gegensatze zu ihrem Einheitsbegriffe stehen. Sind aber beide Arten von Schemata gegenüber den von ihnen zu systematisierenden Besonderheiten frei von jener Individuation, die durch das entsprechende Schema in ihrer Überwindung erhalten und in ihrer Erhaltung überwunden werden soll — gemäß dem Einheitsbegriffe des Systems —, so entsteht die Frage: Durch welche begriffliche Funktion gewinnen die Schemata überhaupt irgendwelche Beziehung zu ihren Objekten? Hat es nicht allen Anschein, als ob der ganze Antinomienherd der Universalien statt in dem Begriffe — nunmehr im Schema seinen Sitz erhält? Entsteht nicht jetzt das Problem: Ist das Schema ante rem, in re, post rem?

Um diese Fragen zu beantworten, muß man sich immer klar machen, auf welche Weise das Schema seine vermittelnde Funktion zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem zu lösen sucht. Die dem Schema konforme und adäquate Anschauung ist die Zeit und die damit in Verbindung stehende Zahl. Indem das Schema zwischen Idee und Begriff, zwischen Begriff und Ding, durch die Zahl eine Brücke in dem Sinne schlägt, daß dadurch zwischen Idee und Ding eine zahlenmäßige Beziehung als Einheit der Vielheit, der Mannigfaltigkeit entsteht, kommen beide Pole in ein notwendiges Wechselverhältnis zueinander: An die Stelle der Getrenntheiten tritt die Einheit. Aber diese Einheit ist keine Einheit der Sache, sondern eine Einheit der Beziehung: Die Idee als die Aufgabe der „größtmöglichen" Zusammenfassung wird dank der Schemafunktion auf eine

zahlenmäßige Bestimmtheit von Objekten eingestellt, um diesen Objekten Einheit zu verleihen. Weshalb aber erstreckt sich das Schema gerade auf diese und auf jene Bestimmtheit? Wird hier nicht doch wieder jenes Bestimmtheit konstituierende Prinzip vorausgesetzt, das erst durch das Schema erzeugt werden soll? Dieser Einwand ist zweifellos berechtigt. In der Tat unterscheidet sich diese Art des Schemas prinzipiell von dem Schema der transzendentalen Logik. Das Schema der Logik hat rein erzeugenden Charakter. Denn der Begriff, der sich vermittelst des Schemas zum Grundsatz erweitert, erzeugt in dem Grundsatze etwas völlig Neues und ebenso in dem durch den Grundsatz erzeugten Besonderen. Das Schema der System- oder Zweckidee erzeugt aber nur formal, nicht sachlich etwas Neues. Formal — indem es zur Grundlage seiner im Schema erzeugten Zahlgleichheit nicht die Zahl selbst, sondern die dem Zeitschema voraufgehende Form erhebt. Ebendeshalb hat dieses Schema den Charakter einer Regulierung und Formulierung; es ist eine Regel, aber keine Erzeugung. Dennoch kann es nicht mit der Aristotelischen Begriffstechnik verwechselt werden, weil es nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck ist, es bereitet die Möglichkeit des kausalen Prozesses vor, wie überhaupt die kritische Kategorie des Zweckes die Vorbereitung für die Kausalitätsforschung leistet: Die Aufgabe der Idee, die Aufgegebenheit des Zweckes verwandelt sich in die Gegebenheit des Seins.

Damit ergibt sich auch ein völliger Bedeutungswandel für den Schemabegriff. Während auf dem Gebiete der transzendentalen Logik der Schemabegriff die Mitte hält zwischen Begriff und Anschauung, ist auf dem Gebiete der Teleologie der Schemabegriff mit der Idee identisch, sofern die Idee die Vermittelung zwischen Kausalität und Ding, zwischen Allheit und Einzelheit bildet. Da ferner der Zweck das Allgemeine gegenüber dem Besonderen ist, so ist auch das Allgemeine, d. h. die Mehrheit, das Schema zwischen Allheit und Besonderheit. Auch der Begriff des Ideals rückt auf dem Gebiete der formalen Zweckmäßigkeit in eine neue Beleuchtung. Der Begriff des Ideals, von Hause aus ein sittlich ästhetischer Begriff, stellt bekanntlich die Vermittelung zwischen Idee und Empirie dar, sofern das Ideal kraft seiner Funktion zur Darstellung der Idee in individuo die Idee realisiert. Wenn aber die Idee selbst Urbild und Schema ist, wie kann dann das Ideal die Funktion des Schemas auf sich nehmen? Hier gibt es nur eine Lösung: Entweder ist die sittliche Idee identisch mit dem Ideale — eine Lösung, die uns bekanntlich bei Plato begegnet, oder das Ideal ist ein Schema zweiten Grades, sofern auch noch die Ideale zu ihrer Realisierung der Schemata bedürfen. Auch diese Ansicht enthält nichts Befremdendes, denn wir haben bereits bei dem logischen Schemabegriffe (111) gesehen, daß es

verschiedene Ordnungen desselben gibt, wie ja auch in den verschiedenen Ordnungen der Infinitesimal- und Integralzahl der Hinweis auf verschiedene, ja auf unendlich verschiedene Grade der Schemazahl gegeben ist. Nur unter solchen Voraussetzungen ist die Einheit der Begriffsbildung in der Kantischen Terminologie zu retten, die der oberflächlichen Betrachtung geradezu unlösliche Widersprüche zu bieten scheint.

Schon in der Kritik der reinen Vernunft zeigte sich, daß Idee, Ideal und Schema bald promiscue, bald auch streng von einander gesondert gebraucht werden. Die Idee ist bald Urbild, bald Schema, bald Regel, bald auch wieder nur das Analogon zu einem Schema. Und doch muß hier die Konstruktion einer harmonischen Einheit möglich sein, wenn der Kantische Satz im Rechte bleiben soll (K. r. V. 339): „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhandene Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammenzustehen." Es ist deshalb so gut wie ausgeschlossen, daß ein Systematiker wie Kant wahllos in dem Gebrauche seiner Termini verfährt. Wo aber dennoch eine solche systemwidrige Verwendung hervortritt, muß man sich durch Vertiefung in die Kantischen Gedankengänge bemühen, den Sinn dieser scheinbaren Regellosigkeit zu ermitteln; es wird sich dann zeigen, daß von einem systemlosen Gebrauche der Termini kaum gesprochen werden kann. Die Auflösung aller Antinomien liegt in der Erkenntnis, daß allen Termini der Kantischen Lehre niemals Absolutheits-, sondern nur Korrelativitätscharakter zuzuschreiben ist. Diese Korrelativität prägt sich in dem Gedanken aus, daß alle Begriffe nur Aufgaben, oder die Abbreviatur von Aufgaben bedeuten, denen „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann". Das ist die Generalidee der Transzendentalphilosophie. Alle Begriffe der Verstandes- und Vernunfterkenntnis sind nur Abwandlungen dieser Idee. Sofern sich jedoch „die Idee" in Einzelaufgaben spaltet, geht sie unbedingt eine Vereinigung mit der Zahl ein, und die daraus entstehenden Einzelideen sind also Darstellungen der Generalidee in concreto. Gegenüber der Differenzierung der Einzelidee in „weitere" Ideen bildet jedoch die Einzelidee wieder die Idee schlechthin, der gegenüber die „weiteren" Ideen zu Ideen in concreto herabsinken. Daß freilich in diesem Sinne auch die Verstandesbegriffe, ja sogar die Anschauungen nur Ausprägungen dieser Idee sind, ist schon so häufig erörtert worden, daß sich fernere Beweisgänge erübrigen dürften. Nehmen wir also die Idee in diesem relativen Sinne, so kann, von der Uridee abgesehen, jede Idee Regel, Urbild und

Ideal sein. Nur muß innerhalb ein und derselben Relation die Identität der Bedeutung festgehalten werden. Maßgebend für die Struktur der erwähnten Begriffe ist stets die Vereinigung der Idee mit der Zeit. Denn die Idee selbst ist frei von der Zeit (K. r. V. 385): „Die reine Vernunft als ein bloß intelligibeles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen." Gegen diese Auffassung kann nicht etwa geltend gemacht werden, wenn in den Begriffen der Regel, des Schemas usw. auf alle Fälle Zeit enthalten ist, wie kann dann ebenderselbe Begriff zur Idee erhoben werden? Denn die Zeit ist keineswegs in ihrer schematisierenden Funktion einwertig und einschichtig. Vielmehr kann sie sich auch in einer bereits schematisierten Idee für deren Realisierung als neues Schematisierungsinstrument zur Verfügung stellen und funktional wirksam erweisen. Das geht besonders aus der Definition des Regelbegriffes hervor. Hier sehen wir deutlich, daß dieser Begriff immer wieder aufs neue in Wirksamkeit treten kann, so daß man ruhig von einer Regel der Regel sprechen darf (360): „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes... sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Prinzipium der Vernunft, welches als Regel postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll... Daher nenne ich es ein regulatives Prinzip der Vernunft... Um nun den Sinn dieser Regel der reinen Vernunft gehörig zu bestimmen, so ist zuvörderst zu bemerken, daß sie nicht sagen könne, was das Objekt sei, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sei, um zu dem vollständigen Begriffe des Objekts zu gelangen... Die Vernunftidee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten vermittelst aller einander untergeordneten Bedingungen zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen."

Mit voller Deutlichkeit wird also hier die Funktion der Idee klargestellt: Sie verhält sich zum Grundsatz der Erfahrung wie das Wie zum Was. Aber nicht wie das logische Wie zu dem logischen Was, denn auf logischem Gebiete ist das Wie mit dem Was identisch, weil die Methode allein der wahre Inhalt ist, sondern wie jenes formallogische Wie, das den zu sichtenden und zu ordnenden Gegenstand als etwas

für sich Bestehendes voraussetzt. Damit ist also folgendes gesagt: Soviele Objekte der Erfahrung möglich sind, soviele Regeln gibt es, die dem Was der Erfahrung ein Wie des Sollens substruieren, um die in dem Einzelgegenstande der Erfahrung wirkende synthetische Einheit ins Unendliche fortzusetzen. Da aber diese Einheit im Unendlichen nur dann zu erreichen ist, wenn alle Gegenstände der Erfahrung ihre spezifischen Sondereinheiten in eine absolute Allheitseinheit einmünden lassen, weil ja erst mit der Deklaration aller Sondereinheiten als integrierender Bestandteile der Allheitseinheit der Ausgleich zwischen Einzelheit und Einheit ermöglicht wird, so müssen auch alle Regeln der Gegenstandserweiterung in eine solche Allheitsregel einmünden, die der Allheitseinheit des Objekts analog ist. Daher gravitiert auch die scheinbar unbedeutendste und nebensächlichste Zweckregel genau so wie jedes Erfahrungsobjekt nach einer letzten obersten Einheit, um durch sie ihre erkenntniskritische Rechtfertigung zu erlangen. Wie daher jeder Einzelgegenstand der Erfahrung als Repräsentant und Typus der Erfahrung schlechthin erscheint, sofern er die unendliche Komplikation aller kategorialen Bestimmungen bildet, so ist auch jeder Einzelzweck und jede Regel ein Spiegelbild aller Zweckeinheit überhaupt.

Trotzdem darf man nicht etwa annehmen, die Welt der Zwecke und die der Objekte wären voneinander getrennt und nur ein gegenseitiges Aufeinanderblicken sei ihnen gestattet. Vielmehr bildet der Zweck den Primat des Regressus, sofern er nicht nur materialiter die Auswahl der Objekte für den Regressus trifft, sondern auch formaliter dem Regressus selbst das unendliche Ziel und damit auch das Prinzip seiner Entfaltung setzt. In diesem Primate der Zweckidee, deren letzte Spitze die Freiheit ist, bestimmt sich der Charakter des Übersinnlichen, „welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen" (K. U. 492). Auf diese Weise wird erkenntniskritisch das Übersinnliche versinnlicht, d. h. als gestaltendes Prinzip, als Maxime, als Regel in die Erfahrung eingeführt und dadurch die Erfahrung als die Möglichkeit vom Gegenstande der Erfahrung dirigiert. Damit wird das Sinnliche ins Übersinnliche erkenntniskritisch projiziert, sofern die Erfahrung ihren Sinn und Halt am Übersinnlichen gewinnt.

Aber nicht die einzelnen Ideen als solche sind die dirigierenden Motive der Erfahrungsgegenstände, sondern die einzelnen Ideen in ihrem stufenmäßigen Abschluß, in der Methode der Idee, die allen Einzelzwecken und Einzelobjekten voraufgeht, um beide aufeinander zu beziehen. Denn nur dadurch, daß jede einzelne Idee auf eine ihr übergeordnete hinausweist, ist einer Verendlichung des Einzelgegenstandes, soweit dieser in einer Regel seine Begrenzung erhält, vorgebeugt. Je mehr aber die Einzelzwecke der Idee schlechthin sich nähern, desto

bestimmungsloser und inhaltsärmer werden sie, wie auch der Gegenstand an Inhaltsfülle gewinnt, je weiter er sich von der Idee entfernt. So liegt also in der Methode der Idee, als dem Übersinnlichen schlechthin, der apriorische Grund für das reziproke Verhältnis zwischen Idee und Natur, und damit auch der Grund für die Einheit der Vernunft überhaupt. Denn auch hier heißt Einheit nicht Identität der Einheitsobjekte, sondern Identität der Methode, durch welche die Verschiedenheit der Einzelgegenstände auf eine notwendige Wechselwirkung bezogen wird: In der Sonderung liegt die Vereinigung, in der Vereinigung die Trennung. Diese Methode der Idee liegt sowohl allen Zweckideen als allen Erfahrungsobjekten zugrunde, ohne jemals von beiden Instanzen restlos verwirklicht zu werden, und diese Idee der Ideen als die Methode der Ideen ist es offenbar, die Kant mit seinem Prinzip des Übersinnlichen treffen will, wenn er (K. U. 491) ausführt: „Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem, was außerhalb beiden (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden."

Die Übersinnlichkeit prägt sich also in jeder Zweckidee mit der Maßgabe aus, daß jede Idee progressiv um so mehr von realisierenden Zeit-Zahlformen getragen wird, je mehr sie sich vom Übersinnlichen entfernt: Jede Regel ist deshalb nach rückwärts ein Schema und nach vorwärts eine Idee. Überaus klar drückt Kant dieses Verhältnis zwischen Idee, Schema, Regel und Urbild in jenen Worten aus, die sich unmittelbar seiner Erörterung über technische und architektonische Einheit (K. r. V. 558) anschließt: „Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung erkennbar verborgen liegen... Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee rhapsodistisch viele dahin sich beziehenden Erkenntnisse als Bauzeug gesammlet, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen wie Gewürme durch eine generatio aequivoca aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammleten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema

als den ursprünglichen Keim in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten und darum nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt sind und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammlet ist oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde."

Nach dieser Darstellung ergibt sich für unsere Frage folgender Tatbestand: Die Systeme haben „alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloß auswickelnden Vernunft." Demnach ist der oberste Begriff des Systems die sich auswickelnde Vernunft als die Idee des Systems. Gegenüber dieser Idee des Systems ist das Schema nur ein Keim, d. h. es ist der Idee nicht völlig kongruent, weil es offenbar die in der Idee enthaltene Aufgabe der systematischen Gliederung nicht restlos, sondern nur monogrammatisch zur Darstellung bringt. Die Darstellung selbst offenbart sich darin, daß die Idee aus ihrem Schoße mittels des Schemas eine Mannigfaltigkeit von neuen Systemen entläßt, die stets durch ihre gemeinsame Bezugnahme auf das Schema bzw. die Idee den Zusammenhang untereinander wahren. Aber jedes einzelne Teilsystem entwickelt sich wieder zu einer Fülle neuer Systeme und so ad infinitum. Jedes neu entstehende System sieht also in einer bestimmten Idee seine Prägung, die ihrerseits wiederum aus dem Schema der einer bestimmten System*gruppe* vorgelagerten Idee entspringt. So wenig jedoch die Totalität aller Systemgruppen der Idee schlechthin jemals kongruent wird, so wenig kann auch irgendein einzelnes System seiner entsprechenden Idee adäquat sein. Diese *Divergenz* zwischen Idee-Aufgabe und Idee-Lösung drückt der Begriff des Schemas aus. Aber es wäre auch verfehlt, das wirkliche System als die restlose Erfüllung des Schemas ansehen zu wollen. Auch hier bleibt ein ewiger Rest, der die ewige Ursache neuer Systembildungen abgibt. Es treibt also nicht nur die Einheitsaufgabe der Idee, sondern ebensosehr die des Schemas zu einer ewigen Selbstentfaltung in unendlich viele Mannigfaltigkeiten, um in der unendlichen Zusammenfassung dieser Vielheiten die Einheit der Idee sich realisieren zu lassen.

Wenn aber Schema und Idee die gleiche Funktion ausüben, weshalb bedarf es dann überhaupt des *Schemas*? Man könnte dieser Frage zunächst durch die Gegenfrage ausweichen: Wenn der Begriff der synthetischen Einheit schon in der Einheit der Apperzeption seine Verwirklichung findet, wozu bedarf es dann der Kategorien bzw. der Grundsätze, von denen jeder einzelne an seinem Teile die Einheit

der Synthesis repräsentiert? Und dennoch sind sie nicht zu umgehen, weil der Übergang vom Denken zum Sein der Wirklichkeit derartige Vermittelungsinstanzen erfordert, wenn das Denken der Idee nicht in fruchtloser Selbstgenügsamkeit analytisch erstarren soll. Der Begriff der synthetischen Einheit will doch nicht nur Aufgabe, sondern auch Erfüllung der Aufgabe sein. Andererseits darf er niemals völlige Erfüllung sein, weil sonst der Aufgabencharakter der Synthese verlustig ginge. Also muß ein Begriff konstruiert werden, der gleichzeitig Erfüllung und Nichterfüllung ist. Und dieser Begriff ist das Schema, nicht die Idee, die vielmehr als Aufgabe ewig Nichterfüllung ist. Die Idee blickt — um es bildlich auszudrücken — ewig vorwärts, sie ist nur Antizipation, das Schema jedoch blickt rückwärts und vorwärts zugleich, es ist Antizipation und Regression in einem Atemzuge. Es ist deshalb sehr wichtig, daß Kant in seiner Charakteristik des Systembegriffs nicht nur die ewige Erzeugung neuer Systeme aus „der sich bloß auswickelnden Vernunft" ableitet und sie nach einer Idee sich gliedern läßt, sondern daß er auch die erzeugten Glieder „untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt". Diese Vereinigung ist nicht mit jener identisch, die das Korrelat der Mannigfaltigkeit bildet, und die ebenso in der Mannigfaltigkeit latent ist, wie diese in der Vereinigung. Vielmehr handelt es sich hier um die Vereinigung der erzeugten Glieder kraft einer Idee, die der Entfaltung nicht voraufgeht, sondern in ihr tatsächlich verkörpert scheint, und diese verwirklichte, a posteriori Zusammenhang stiftende Idee, die rückwärts erschlossen wird, bildet eine apriorische Idee für die neue Gliederung. Diese a posteriori und a priori wirkende Funktion bezeichnet das Schema. Daher sagt Kant ausdrücklich: wiederum zu einem Ganzen vereinigt. Würde es sich nur um die dem Mannigfaltigkeitsbegriff korrelative Vereinigung handeln, so wäre der Ausdruck „wiederum", der zweifellos einen neuen Prozeß markiert, gänzlich unangebracht. Wo aber von einer aposterioren Wirksamkeit gesprochen wird, da handelt es sich nicht mehr um die logische Folge, sondern um eine zeitliche, d. h. um eine empirisch regressiv zeitliche Folge; also bedeutet auch hier der Schemabegriff eine Vereinigung der Idee mit der Mehrheitszeit, wodurch abermals die Homogenität zwischen diesem Schemabegriff und dem Schemabegriff überhaupt erwiesen ist. Denn gerade kraft dieser Verbindung der Idee mit der Zeit in ihren unendlich verschiedenen Stufen der Annäherung an die Empirie wird jenes denknotwendige Gebilde gewonnen, das Idee und Sinnlichkeit zugleich ist, ohne dadurch die Grenze zwischen beiden Gebieten zu vernichten. So wird also auch hier im Schema durch die in ihm vollzogene Restriktion

der Idee auf die Zeit die Ewigkeit der Ideenaufgabe verbürgt und kraft dieser Bürgschaft ihre Lösung vorbereitet. Das Sein der Ewigkeit, das Cohen als den Grundbegriff des sittlichen Ideals ansieht, bildet mithin auch den Inhalt des Schemabegriffs. Und wie durch das Ideal auf dem Wege ständiger Vervollkommnung die Möglichkeit, das Mittel, das Wie der Realisierung der sittlichen Idee gegeben ist, so darf auch das Schema als ein Hilfs- und Realisierungsbegriff gegenüber der Systemidee angesprochen werden.

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung kann also festgestellt werden, daß das Ideal stets eine untergeordnete logische Bedeutung gegenüber der Idee hat. Ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Regel. Wenn jedoch das Verhältnis umgekehrt ist, so liegt dies nur daran, daß das Ideal selbst wieder eine neue Idee erzeugt, der gegenüber es den Charakter eines Oberbegriffs gewinnt. Aber nur in Relation zu dieser neu erzeugten Idee erhält das Ideal die übergeordnete Valenz, niemals jedoch gegenüber jener Idee, zu deren Verwirklichung es selbst berufen ist.

Gegen diese Auffassung scheinen allerdings jene Stellen in der Kritik der reinen Vernunft zu sprechen, die sich im besonderen mit dem Ideale beschäftigen. Denn gerade hier scheint das umgekehrte Verhältnis zwischen Idee und Ideal zu herrschen, sofern sich das Ideal noch weiter von der Empirie entfernt als die Idee (395): „Aber noch weiter als die Idee scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne und worunter ich die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehe.“ Indessen ergibt sich sofort aus Kants weiteren Ausführungen, daß dieser Idealbegriff ein anderer als derjenige ist, den wir hier im Sinne Kantischer Transzendentalphilosophie deduzierten. Das Ideal, von dem hier die Rede ist, ist das Ideal Platos, das ist also nicht die Restriktion der Idee auf die Zeit, die eher den Weg zur Konkretisierung oder die Konkretisierung selbst darstellt, sondern es ist die Hypostasierung und Personifizierung der Idee, also jene Realisierung und Schematisierung der Idee, die wir die psychologische nannten. Bei dieser Art der Schematisierung handelt es sich nie um die Frage: Wie läßt sich die Idee nach ihrem Inhalte schematisieren, sondern nach ihrer psychologischen Struktur. Die Beantwortung dieser Frage muß dann stets zu einer Hypostasierung oder doch zum mindesten zu einer Personifizierung der Idee führen, wie ja auch tatsächlich die Hypostase der Gottesidee niemals von dem Inhalte der Idee anhebt, sondern von der Form der Idee, sofern der Begriff der in der Form der Idee enthaltenen ewigen Aufgabe zu einem ewigen Sein der Transzendenz gestempelt wird. Daher

verhält sich von Hause aus die transzendente Gottesidee zur Sittlichkeit völlig neutral, weil eben nur der durch die Hypostase ausgedrückte Über- und Allmachtsgedanke allein berücksichtigt wird.

Ein Vergleich dieses psychologischen Ideals mit dem ästhetischen liegt derartig nahe, daß wir es verstehen, wenn bei Plato das Ideal überhaupt ursprünglich ein rein ästhetisches Gebilde veranschaulicht. Gerade in der Ästhetik, wo es sich, wie bei dem psychologischen Schema, nur um eine gefühlsmäßige Hypostase der Idee als solcher handelt, losgelöst von ihrem spezifischen Gehalte, kommt es ausschließlich auf die Individualisierung und Personifizierung, nicht aber auf die Konkretisierung an. Daß die in der Idee enthaltene Aufgabe auch praktisch realisiert werde, ist ein Problem, das völlig abseits vom Wege der Kunst liegt. Der Künstler will gleich dem Psychologen das Vernunftgebilde als solches erfassen, nur hat für den Künstler der Prozeß dieser Hypostasierung Interesse, während für den Psychologen nur das Faktum dieses Hypostasierungsprozesses Bedeutung hat.

Der weitere Unterschied beider Personifikationen liegt darin, daß die Schematisierung der ästhetischen Idee im Sinne Kantischer Kunstanschauung tatsächlich nur in individuo möglich ist, weil ja schon die ästhetische Idee eine Verwirklichung der Menschheit im Menschen, des homo noumenon im homo phaenomenon erfordert. Dagegen bedeutet die psychologische Schematisierung eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sofern hier eine Ästhetisierung der Idee versucht wird, die in Wahrheit mit aller Ästhetik im Widerspruch steht, weil in der wahrhaften Kunst nicht die Idee der Individualisierung, sondern die Individualisierung der Idee Zweck und Ziel ästhetischer Gestaltung und Personifikation ist. Daher darf nur auf ästhetischem Gebiet ein „Urbild" gefordert werden, weil das Wesen der Kunst im „Bilde" überhaupt zutage tritt, d. h. auf der gefühlsmäßig vollzogenen Individualisierung und Personifizierung der Idee beruht. Dann aber ist auch das Ideal kein Oberbegriff der Idee, sondern ein Unterbegriff, sofern es die in der Idee enthaltene Forderung der individuellen Einheit zwischen Sollen und Sein bildhaft zum Ausdruck bringt, ohne damit der Empirie zu verfallen. Wird dagegen eine Individualisierung und Anthropomorphisierung im psychologischen Sinne vorgenommen, so entfernt sich das Ideal tatsächlich von der objektiven Realität weit mehr als die Idee, weil sie von dem Wege der Idee-Realisierung völlig ableitet. Denn der sittlichen Idee ist es ja niemals darum zu tun, wie sie sich im Bewußtsein subjektiv als begreifbares Gebilde durchsetzt, sondern wie sie im weiten Felde der Kulturgeschichte Anerkennung und Herrschaft gewinnt. Das allein ist ihre wahrhaft objektive Realität. Ebendeshalb kann das wahrhaft sittliche Ideal nicht im Schema, sondern im Typus, d. h. im

Schema mit negativem Vorzeichen liegen, um uns immer wieder vor der Empirisierung der Idee im Bilde und in der Wirklichkeit zu schützen. Dennoch kommt auch so — negativ — das Wesen des Schemas zur Geltung: In der ständigen Ablehnung der Empirie und der Mystik, die ja in letzter Instanz als Hypostase der Idee mit dem Urbilde auf einer Stufe steht, wird die sittliche Idee auf die Zeit restringiert und kraft dieser Restriktion realisiert — als ewiges Sollen, nicht als Sein der existentialen Wirklichkeit.

Man könnte freilich dagegen einwenden: Um das Bild zu negieren, muß es doch vorher gesetzt sein, also wäre doch die Stabilierung eines Urbildes schon deshalb erforderlich, um in seiner ständigen Ablehnung die Funktion des wahren Ideals zu betätigen. Dieser Einwand ist insofern berechtigt, als ja jede Handlung ein Ziel voraussetzt, das zu verwirklichen ihre Aufgabe ist. Aber es ist doch ein Unterschied, ob ein Gebilde, das kaum entstanden, sofort der Vernichtung anheimfällt, um durch sein Nichtsein einem neuen Gebilde Raum zu schaffen, oder ob dieses Gebilde in seiner Urqualität dauernd verharren soll. Im zweiten Falle erreicht das Urbild seine letzte Gestaltung in der unendlichen Zukunft, im ersten Falle in der unendlichen Vergangenheit. Dort also bedeutet das Urbild den ewigen Fortschritt, hier den ewigen Rückschritt. Dort ist das Urbild eine unendliche Summe von Urbildern, deren Abschluß ebenso problematisch ist wie das Unendliche selbst, hier aber ist das Urbild ein Datum, ein Abgeschlossenes, das in seiner starren entwicklungsfeindlichen Identität jeder funktionalen Wirkung bar ist, weil es infolge der unendlichen Heterogenität, die zwischen seiner Transzendenz und der sittlichen Einzelhandlung waltet, an der medialen Zeitfunktion gebricht, die zwischen Transzendenz und Immanenz vermittelt und die beide Instanzen zu gleichartigen, nur graduell, d. h. numerisch verschiedenen Relationen herabsetzt, ohne sie der Identität preiszugeben.

Man könnte freilich auch darauf erwidern: Wenn dank der Typik eine Empirisierung der sittlichen Idee niemals möglich ist, bleibt auch das negative Urbild an die gleiche Identität gebunden wie das positive, da doch eine sittliche Entwicklung, eine progressive Annäherung an die Idee des sittlich Guten ausgeschlossen ist. Indessen läßt sich dieser Einwand mit dem Hinweis auf die Gottesidee beseitigen, die ja gerade, wie wir sahen, aus diesem Grunde die notwendige Ergänzung der Typik bildet, sofern sie zu einer Modifikation der Typik führt: Eine Empirisierung ist möglich, aber nur auf dem Wege des unendlichen F o r t s c h r i t t s. Die Typik würde dann stets nur vor der Utopie einer r e s t l o s e n Verwirklichung der sittlichen Idee zu schützen haben, niemals aber vor der prinzipiellen Verwirklichung

überhaupt. Daß diese Lösung freilich nicht logisch, sondern überlogisch ist, wurde ja schon auseinandergesetzt. Würde man nicht in diesem überlogischen Sinne eine Korrektur des Transzendenzbegriffes vornehmen, so wäre die sittliche Idee zur gleichen Unfruchtbarkeit verurteilt wie jedes metaphysische Gebilde überhaupt.

Kann somit die Fiktion eines starren Urbildes, wie sie den Platonischen Ideen zugrunde liegt, vom erkenntniskritischen Standpunkte aus nicht als gerechtfertigt erscheinen, so muß es direkt auffallen, daß Kant in der erwähnten Stelle scheinbar das Gegenteil ausführt: „Was uns ein Ideal ist, war dem **Plato** eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung. Ohne uns aber soweit zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht wie die platonischen: schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Prinzipien) haben und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen.“ Kant unterscheidet hier also streng zwischen Idee und Ideal, die sich zueinander verhalten wie Aufgabe und Erfüllung. Das Ideal als die erfüllte Idee ist der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung, nicht als ob es im Sinne Platos diese Nachbilder erzeugt, sondern indem es sie als aus der Idee fließende Erscheinungen vervollkommnet. Auf welche Weise vollzieht das Ideal diese Aufgabe der Vervollkommnung? Kant erwidert: „Sowie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können.“

Das Ideal, von dem hier die Rede ist, setzt also die Idee als sein Konstituens voraus, nur die Personifikation dieser konstituierenden Idee zum Bilde ist das Werk der im Ideal zutage tretenden Funktion. Wenn also das Ideal als Urbild die durchgängige Bestimmung des Nachbildes vollzieht, so ist diese Tätigkeit keineswegs wie bei Plato das ausschließliche Werk des Ideals als des Personifikationsinstruments der Idee, sondern die durchgängige Bestimmung des Nachbildes ist das Werk der Idee, die sich nur in dem Ideale das Mittel zur Realisation der Bestimmung des Nachbildes verschafft. Das Ideal wirkt also nicht schöpferisch, wie Kant sagt, sondern nur regulativ; d. h. es bringt die Regel der Idee zur Ausführung. Es stellt also die rein ästhetische Tätigkeit der Personifikation in den Dienst der sittlichen

18*

Idee, um diese zu realisieren: Ohne Ästhetik keine Freiheit. Das Ideal ruft also doch erst die sittliche Handlung hervor und ermöglicht sie. Wie aber kann Kant bei dieser Sachlage von einer durch das Ideal bewirkten Vervollkommnung der sittlichen Handlung sprechen? Gewiß könnte das Ideal die sittliche Handlung nicht ermöglichen, wenn in ihm die Kraft der Idee nicht wirkte. Aber die Kraft der Idee bliebe illusorisch, wenn sie nicht die Ästhetik zu Hilfe riefe. Man kann also entweder das Ideal überhaupt als etwas Nebensächliches gegenüber der Wucht der Idee bezeichnen, oder man kann es umgekehrt geradezu als das Apriori der ethischen Handlung werten, sofern nur durch seine Leistung die objektive Realität der Idee verbürgt ist. Niemals aber kann man von einer durch das Ideal bewirkten Vervollkommnung der sittlichen Handlung sprechen, wonach das Ideal gewissermaßen eine Ergänzung der Idee bedeutet. Wie denkt sich also Kant den Begriff der Vervollkommnung durch das Ideal? Er schreibt: „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen."

Mit dieser Charakteristik stellt sich das Ideal auf einen völlig neuen Boden. Es bedeutet nicht mehr ein bestimmtes inhaltliches Neuland, das dem sittlich Handelnden als Norm vorschwebt, sondern etwas rein Intentionales. Der Inhalt der sittlichen Handlung soll nicht als etwas Fertiges, Vollendetes gelten, sondern nur als etwas zu Verbesserndes, etwas Unvollständiges. So wirkt also im Ideale nur der formale Gehalt der Idee, seine Vorschau ins Unendliche, in die Ewigkeit des Sollens. Damit ist also die Idee — dem Schemabegriffe gemäß — auf die Zeit restringiert, um in der Vereinigung mit dieser Anschauungsform ihres ewigen Geltungswertes gewiß zu werden. Von einer Hypostase der Idee kann bei dieser Art des Ideals nicht mehr gesprochen werden. Von einer Hypostase des Ideals aber kann jetzt schon deshalb nicht mehr die Rede sein, weil Kant bezeichnenderweise nicht mehr von dem Ideale, sondern von den Idealen spricht, die sich eng ihren Nachbildern in der Erscheinung anschließen und deshalb ebenso unendlich an Zahl sind wie die Erscheinungen selbst. Daß aber im Hinblick auf die Unendlichkeit der Ideale die Hypostase ausgeschlossen ist, ergibt sich aus der Erwägung, nach welcher die Hypostase als die absolute Verendlichung der Idee mit dem aus der Idee fließenden unendlichen Prozeß der Funktionsentfaltung in unausgleichbarem Widerspruch steht. Diese Überlegung allein

hätte schon die Platoforscher bestimmen müssen, die παραδείγματα nicht als spiritualisierte, selbstgenügsame Wirklichkeiten aufzufassen, weil der Begriff der unendlich vielen Urbilder jedweden Absolutheitscharakter des Urbildes ausschließt. Vielmehr muß zwischen den Urbildern die gleiche Kontinuität wie zwischen den Erscheinungen walten. Wer also die Atomisierung des Kosmos verhüten will, der muß auch unter den Urbildern Gemeinschaft fordern, und zwar unendliche Gemeinschaft, die zweifellos zu einer Auflösung der Hypostasen führt. Es gibt eben keine unendliche Endlichkeit als Ding, sondern nur als Methode, sofern die Endlichkeit selbst nur ein Teilausdruck der unendlichen Einheit als der Urmethode des Denkens und damit des Seins überhaupt ist. Diese Urmethode des Denkens bekundet sich darin, daß sie an die Stelle aggregatförmiger Zusammenhänge den Zusammenhang schlechthin setzt, der jedem einzelnen Glied in der unendlichen Reihe mit Rücksicht auf seine Bedeutung für das Endglied Ziel und Bedeutung, logischen Rangwert, verleiht. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das Urideal zeitlich das Letzte, weil es am Ende der Reihe steht. Wertlogisch jedoch das Erste, weil sich unter seinen Auspizien die ganze Entwickelung der Reihe ins Werk setzt. Es verhält sich also mit der Bildung der Ideale genau so wie mit der Entstehung der sittlichen Handlungen: Das absolut Wertvollste steht zeitlich am Ende der Entwickelung, um den Anfang der Entwickelung bis in seine letzten Ausläufer hinein wertlogisch zu dirigieren.

Wenn es nun feststeht, daß unter den Idealen die gleiche methodische Einheit herrscht wie unter den Erscheinungen, so entsteht die Frage: Wozu bedarf es überhaupt eines derartigen Parallelismus, der nur die metaphysische Wendung des psychophysischen Parallelismus darstellt? Die Antwort auf diese Frage kann nur die sein, daß weder die Zusammenhänge unter den Ideen einerseits und den Idealen andererseits, noch die zwischen den Idealen einerseits und den Erscheinungen andererseits parallel nebeneinander gleich den Leibnizschen Monaden in strenger gegenseitiger Isoliertheit einhergehen, sondern daß zwischen diesen drei Instanzen eine ewige Korrelation und Wechselwirkung stattfindet. Nur dadurch, daß sich die Idee in die Mannigfaltigkeit der Ideale entfaltet, erzeugt sie sich in dieser Mannigfaltigkeit die Objekte der Einheitsbildung. Und nur für die Zwecke dieser Einheitsbildung entfaltet sich wiederum das Ideal in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. In dieser Einheit für die Mannigfaltigkeit und in dieser Mannigfaltigkeit für die Einheit enthüllt sich das Urprinzip des Zusammenhangs aller drei Instanzen, deren Gleichartigkeit und methodische Identität dadurch begründet und gesichert wird.

Wenn aber das Ideal als das Urbild des Nachbildes in ein derartig

kontinuierlich wirkendes und wechselseitig bestimmendes Relationsgefüge eingebettet ist, so versteht es sich von selbst, daß dieser Strukturcharakter sofort unterhöhlt wird, wenn an die Stelle ständig wirkender Funktion konstante Faktoren treten, die jedem prozeßlichen Verlaufe ein Veto entgegensetzen. Nur wenn das Urbild sich selbst diesem Prozeßcharakter restlos angleicht, um erst in der unendlichen Zukunft seinen Lauf zu beschließen, kann es einen integrierenden Bestandteil dieser ineinandergreifenden Funktionen abgeben. In diesem Sinne sagt Kant vom Schemabegriff (162): „Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt."

Wodurch aber unterscheidet sich dann das Ideal von der Idee, wenn beide Begriffe zwecks methodischer Entfaltung notwendig aufeinander angewiesen bleiben? Kann unter solchen Verhältnissen der Idee ein Prioritätsrecht gegenüber dem Ideale zugebilligt werden? Dieselbe Frage entsteht für das Verhältnis des Ideals zu den Erscheinungen, wenn auch diese als Korrelat gegenüber dem Idealbegriffe gewertet werden. Hier ist die Klippe, an der das Cohensche Theorem vom Denkcharakter der Anschauung scheitern könnte, wenn man nicht mit besonderer Genauigkeit auf eine scharfe Analyse der Begriffe achtet. Obgleich sich nämlich mit Rücksicht auf den Denkcharakter der Anschauung alle Sukzession in Korrelativität verwandelt, wodurch eine wahrhafte Antizipation im Sinne eines kontinuierlichen Fortschritts als ausgeschlossen gelten muß, so darf dennoch nicht übersehen werden, daß innerhalb der Korrelativitäten selbst eine Antizipation gefordert werden muß, wenn an die Stelle einer begriffsformalen Identität eine wirklichkeitsfrohe Kontinuität treten soll. Zwischen Idee und Ideal muß nicht nur Korrelation herrschen, sondern auch Antizipation in dem Sinne, daß die Idee als erzeugendes Motiv des Ideals im Range der Priorität, d. h. der größeren logischen Dignität steht. Da aber bei allen Größenbegriffen die Zeit das Konstituens bildet, so muß auch die Idee ein zeitliches Prius gegenüber dem Ideale vertreten. Das gleiche gilt für das Ideal in bezug auf die Erscheinungen. Daher setzt Cohen die infinitesimale Zahl (d x) als unabhängig gegenüber der Mehrheitszahl (x), weil er offenbar den ewigen Kreislauf der Korrelation unterbrechen will, um den Weg zu einem methodischen Fortschritt in der begrifflichen Erzeugung des Denkens als des wissenschaftlichen Seins freizumachen. Ebendeshalb bedeutet auch die Idee ein absolutes Vorsein ohne die aus ihr fließenden Nachbilder, obgleich beide Instanzen durch das Denkmittel der Korre-

lation verbunden sind. Diese völlig freie, nur auf Definition beruhende Konzeption der Idee bzw. der Realität hat freilich etwas Willkürliches an sich, das stark an Dogmatismus erinnert. Es läßt sich jedoch ein derartiges Verfahren damit rechtfertigen, daß alle hypothetischen Ansätze solange ein gewisses dogmatisches Gepräge aufweisen, bis die von ihnen erzeugten Wissenschaftsgebilde das Verfahren als rechtmäßig erfolgt legitimieren. Wo aber ein solch absolutes Prius wie das der Realität bzw. der Idee in Frage steht, da ist letzten Endes doch die reine Zeit als Ursprungspunkt des Denkens anerkannt, sofern sie allein unter allen Denkmitteln rein antizipatorisch verfährt, ohne sich gleichzeitig von bereits erzeugten Realitäten regressiv bestimmen zu lassen. So setzt also das Denken der sich kontinuierlich vollziehenden Korrelationen das korrelationsfreie Denken der Nurantizipation voraus, und — das Denken der Definition gewinnt die Oberhand gegenüber dem Denken jener Korrelation, deren Antizipation ohne gleichzeitige Regression unmöglich ist.

Gegen diese Ansicht ließe sich jedoch folgender Einwand erheben: Das dem Begriffe der Realität entsprechende Wissenschaftsfaktum ist die Infinitesimalrechnung. Hier gewinnt das Unendliche wissenschaftzeugende Kraft in der Schöpfung des Unendlichkleinen (d x). Aber gerade das Unendlichkleine ist das Musterbeispiel für die logische Äquivalenz zwischen Antizipation und Regression, denn jedes Differential erscheint als das Integral von Differentialen höherer Ordnung. Nirgends zeigt sich also in der Infinitesimalrechnung ein Punkt, wo die sich ewig gleichbleibende logische Valenz der Antizipation und Regression zugunsten einer logischen Übervalenz der Antizipation durchbrochen werden könnte. Was für ein Wissenschaftsfaktum steht uns dann noch für das definitorisch bestimmte Denken der Nurantizipation zur Verfügung? Die Erledigung dieser Frage kann nur in der Berufung auf das Differential selbst erfolgen. Wie weit man nämlich in der Ansetzung des Differentials als des Intregals von Differentialen höherer Ordnung zurückgehen mag, man wird doch nicht umhin können, die sich in dem Differential aussprechende Korrelation zwischen Differential und Intregal als Antizipation zu charakterisieren, soll nicht an die Stelle eines unendlich fortschreitenden Denkprozesses die ewige Starrheit einer bewegungsfeindlichen Identität treten. Denn eine kontinuierliche Bewegung ist immer nur dann möglich, wenn die Regression mit der Antizipation nicht Schritt zu halten vermag, sofern die Antizipation ein Plus an logischer Valenz gegenüber der Regression involviert. Denn nur durch die wertlogische Inkongruenz zwischen Antizipation und Regression gewinnt die Regression den Ansporn zur ewigen Funktionsentfaltung, wie sich andererseits die Antizipation getrieben

fühlt, durch kontinuierliche Neuerzeugung von Realitäten die Kluft zwischen sich und der Regression zur Unendlichkeit hin zu vertiefen. So ist die Transzendenz der Antizipation gegenüber der Regression der Grund für die Immanenz der Kontinuitation. Mögen daher die Ordnungen des Differentials nach rückwärts ebenso ins Unendliche gehen wie die „Mächtigkeiten" der transfiniten Menge nach vorwärts, stets wird schon in dem unendlich aufsteigenden Größenverhältnis der Exponenten eine Anerkennung der korrelationsfreien Antizipation zutage treten, wenn nicht die einzelnen Differentiale eine ewige tautologische Wiederholung markieren wollen.

Eine Bestätigung für die logische Übervalenz der korrelationsfreien Antizipation dürfte sich vielleicht in jener Definition der unendlichen Menge finden, derzufolge diese „bei irgendeiner Ordnung kein letztes oder kein erstes oder kein erstes und kein letztes Element hat" (Ziehen, Das Verhältnis der Logik zur Mengenlehre, S. 43 f.). Hier wird also der Antizipation ein derartiges Übergewicht gegenüber der Regression eingeräumt, daß diese als korrelatives Glied der Antizipation überhaupt ausscheidet. Solange jedoch die Mengenlehre von „axiomatischen Annahmen" nicht freikommt und nicht gleich der Differentiallehre in physikalischen Gleichungen ihrer transzendentalen Rechtfertigung inne wird, solange kann dieser Zweig der mathematischen Wissenschaft nicht jenes „Bathos der Erfahrung" bilden, ohne dessen Voraussetzung alle Logik in der Luft schwebt. Insofern müßte man also doch von einem Gegebenheitscharakter der Zeit sprechen, als in der Urantizipation eine absolute Setzung ohne regressive Beziehung den Anfang des Denkens bildet; nur ist diese Gegebenheit hypothetischen und nicht ontologischen Charakters. Wenn aber als der Urakt des Denkens, oder genauer als der Urinhalt des Denkens die Antizipation selbst, d. h. die reine transzendentale Zeit, gilt, dann kann jeder Fortschritt des Denkens nur in einer progressiven Anschichtung von Antizipationen bestehen, soll der Identitätscharakter der Denkmethode gewahrt bleiben. Alle Denkgebilde erweisen sich dann gleichartig in ihrer logischen Struktur, und nur in ihrer Vereinigung mit den progressiv sich verändernden Zahlzeitgrößen heben sie sich voneinander ab. Daher kann die Korrelation, welche Cohen seinem Ursprungsbegriffe gemäß als grundlegend für das Denken ansieht, nur so gemeint sein, daß sie die Sonderung für die Vereinigung, aber nicht in der Vereinigung bildet. Mit Recht spricht darum Cohen auch von einer „Ersonderung", womit er zweifellos dem Absolutheitscharakter der unabhängigen Antizipation das Wort reden will.

Die Korrelation jedoch, für die Sonderung mit Vereinigung koinzidiert, kann nur für die Systemidee in Frage kommen. Denn für

das System handelt es sich nicht um den erzeugenden Charakter des Denkens, sondern um den inneren organischen Zusammenhang unter den verschiedenen Erkenntnismitteln. Gewiß muß bei dieser Betrachtung auch die Beziehung zum Sein der Natur gewahrt bleiben; aber dieses Sein der Natur, das in der Wissenschaft von der Natur durch das Denken erzeugt wird, erscheint hier nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck: Es soll mit all den methodischen Instrumenten, die zu seiner logischen Bewältigung berufen scheinen, in einer höheren letzten Zweckeinheit seine wertlogische Geltung finden. Dadurch ist bei dieser Betrachtung die reine erzeugende Antizipation, die konstruktive Bewegung, ausgeschlossen, um an ihre Stelle das rein statisch begriffliche Ordnungsverhältnis treten zu lassen. So ist es dann möglich, die Korrelation zwischen Sonderung und Vereinigung im Sinne absoluter Gleichzeitigkeit zu vollziehen, weil für das rein systematisierende Motiv der Zweckorganisation auch das erzeugende Moment der Antizipation zum statischen Mittel herabsinkt. Hält man diesen Unterschied zwischen konstruktiver und systematischer Geltung der Begriffe fest, so wird auch das Verhältnis völlig klar, das zwischen Idee, Ideal und Erscheinung waltet. Im Sinne konstruktiver Genese ist die Idee das erzeugende Motiv des Ideals und das Ideal das erzeugende Motiv der Erscheinung. Das Ideal besitzt deshalb eine geringere logische Valenz als die Idee, und die Erscheinung eine geringere Valenz als das Ideal. Von einer Korrelativität im Sinne einer notwendigen Rück- und Vorbeziehung, nicht im Sinne einer systematisch bedingten logischen Äquivalenz, kann nur bei dem Ideale gesprochen werden. Es zeigt sich also bei dieser Sachlage der Idealbegriff als die Vermittelungsinstanz zwischen Idee und Erscheinung mit einer größeren Fülle von Funktionen ausgestattet als die Objekte seiner Vermittelung. Denn der Idee fehlt der Anschluß nach rückwärts, der Erscheinung der Anschluß nach vorwärts. Und doch ist die Funktionsfülle nur Schein, denn der Anschluß nach rück- und vorwärts ist nur eine einzige Funktion, die Funktion des Platonischen μεταξύ, die letzten Endes nur der Erfolg einer Reflexion ist: Angesichts des Nochnicht taucht das Nichtmehr auf. Das Ideal hat also nur einen Inhalt der Beziehung, nicht aber einen solchen der Erzeugung. Es ist ein μὴ ὄν, um kraft dieses Nichtseins die Identität zwischen Vorsein und Nachsein, zwischen Idee und Begriff, zwischen Zukunft und Vergangenheit zu vereiteln. So ist also das Ideal nur Durchgangsbegriff; aber gerade in dieser spezifischen Funktion ist es der Ursprung des wichtigsten Denkgesetzes: der Kontinuität. Denn nur da, wo die Identität verhütet wird, kann sich die Kontinuität entfalten, die Sein und Nichtsein zur Einheit zusammenschließt. Durch

den Ausschluß der Identität ist die ewige kontinuierliche Entfaltung der Antizipation möglich. In diesem Sinne deckt sich der Idealbegriff vollständig mit dem Typusbegriff: Beiden ist die Funktion ewiger Verneinung eigen. Auch das Schema besagt im Grunde nur eine ewige Negation, das geht schon aus der Überlegung hervor, daß die ewige Funktion der Schemabildung nur in der ewigen Heterogenität zwischen Begriff und Anschauung ihre Voraussetzung hat. Denn die Funktion der Schemabildung kommt in der Mehrheit zum Ausdruck; die Mehrheit aber als das Korrelat der empirischen Zeit nimmt die gleiche Stellung zwischen dem Voreinander und Nacheinander ein wie das Ideal. Sie vereitelt die Identität beider Instanzen, um die kontinuierliche Entfaltung ihrer Funktionsaufgaben zu ermöglichen.

Der Begriff der Grundsätze, die ja nach Kant einzig und allein dem Schemabegriff ihre Entstehung verdanken, geht zwar aus dem Bestreben hervor, die ewige Heterogenität zwischen Denken und Anschauung zu überbrücken, also die Heterogenität zwischen beiden Sphären zu beseitigen. Aber gerade die Ewigkeit dieser Überbrückungsaufgabe, wie sie in dem allgemeinen und notwendigen Geltungscharakter des Grundsatzes zutage tritt, zeigt zur Genüge die Unmöglichkeit, das Bestreben restlos zu erfüllen. Mithin bedeutet auch die in dem Grundsatze vollzogene Vereinigung zweier einander diametral entgegenstehender Relationen die Kontinuität ihrer Heterogenität, wie andererseits ihre ewige Heterogenität die ewige Kontinuität der Grundsatzbildung fordert.

Damit klärt sich auch der Unterschied auf, der zwischen Typik und Schema waltet. Die Typik sollte bekanntlich ihr Wesen darin zeigen, daß sie nur negative Funktionen zu erfüllen habe, nämlich die ewige Ablehnung einer Vereinigung zwischen Idee und Empirie. Das Schema jedoch sollte sein Wesen in der ewigen Vereinigung mit der Empirie oder doch wenigstens mit der Anschauung, als einem der für die Empirie wichtigsten Konstituentien enthüllen. Dieser Gegensatz ist um so merkwürdiger, als doch auch die Ethik das größte Interesse an einer Vereinigung mit der Empirie hat. Die voraufgegangenen Betrachtungen zeigen jedoch, daß der Grundsatz das gleiche ablehnende Verhältnis zu der Empirie hat, wie andererseits der Typus die gleiche Bejahung der Empirie darstellt, die von dem Grundsatze vertreten wird. Wenn gleichwohl der Typus nur ein Analogon des Schemas ist, so liegt das keineswegs an ihrem verschiedenen Verhalten gegenüber der Empirie, sondern an dem prinzipiellen Unterschied zwischen logischem und sittlichem Gesetz. Das logische Gesetz begründet ein Sein, das in einer ganz anderen Dimension verläuft als das sittliche. Dieser

Verschiedenheit des Seins soll durch die Abkehr des Typus vom Grundsatze Rechnung getragen werden. Aus diesem Grunde kann der Typus nur die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit für seinen Teil übernehmen. Aber das, was logisch nur eine Form des Gesetzes ist, ist ethisch das Gesetz selbst. Ebendeshalb verhält sich auch der Typus positiv zur Empirie, indem er durch die Ablehnung einer Identität mit dem logischen Gesetze und der darauf fußenden Empirie die ethische Empirie, d. h. die sittliche Handlung begründet. So wenig jedoch der Typus selbst auch nur die leiseste Vermischung mit der Empirie zeigt, so wenig darf die kontinuierliche Gesamtheit der sittlichen Handlungen in Einzelhandlungen atomisiert werden. Vielmehr erfordert der ewig sinnenfremde Inhalt des Typus die unendlich kleine Differenz zwischen der einen sittlichen Handlung und der anderen. Nur die Kontinuität der sittlichen Handlung bildet das denknotwendige Korrelat des Typus.

Überall also, wo Begriffe zu einer kontinuierlichen Funktion in Beziehung treten, müssen diese Begriffe selbst frei von empirischem Inhalte sein: Das Urbild kann nur einen methodischen Prozeß, aber kein Dasein mit transzendentem Vorzeichen markieren. Noch weniger kann eine solche stoffliche Auffassung des Urbildes auf systematischem Gebiete Platz greifen. Wenn nämlich auch auf konstruktiv synthetischem Gebiete der μεταξύ-Begriff sinnenfrei sein muß, so läßt sich doch eine völlige Sinnenfremdheit schon deshalb nicht restlos erreichen, weil, wie wir sahen, eine absolute Korrelativität auf diesem Gebiete nicht durchführbar ist. Anders auf systematischem Gebiete. Hier tritt die Korrelativität in ihrer ganzen Reinheit in Kraft; deshalb muß auch der μεταξύ-Begriff gänzlich frei von der leisesten empirischen Bestimmung sein, weil die absolute Koinzidenz zwischen Vereinigung und Sonderung eine solche radikale Auflösung des Begriffs in funktionale Relationen erfordert, daß für keinerlei Sinnlichkeit mehr Raum bleibt. Gewiß ist der μεταξύ-Begriff kein stationäres Gebilde. Je tiefer er in das Systemgefüge eintritt und je mehr Antizipationsschichten er vertritt, desto mehr muß er auch wenigstens numerisch der Sinnlichkeit als der seinen ursprünglichen Umfang beschränkenden Instanz Rechnung tragen. Aber niemals wird die unendliche Kluft zwischen dem μεταξύ-Begriff nach rückwärts und vorwärts beseitigt werden können. Dagegen spricht die dauernde Heterogenität zwischen jenen Elementen, deren Versöhnung der Zwischenbegriff in die Wege leiten soll. Daß sich bei dieser unendlichen Wirklichkeitsferne des μεταξύ die Unmöglichkeit seiner Darstellung von selbst versteht, braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden. Deshalb gilt auch vom Schema und allen schemaartigen Begriffen die Kantische Definition der Idee (Bd. III, 264): „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongru-

ierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann." Unter einem solchen kongruierenden Gegenstande darf freilich nicht nur ein existentialer Wirklichkeitsgegenstand verstanden werden, sondern auch ein von der Einbildungskraft erzeugter, mag er einer Hypostase oder einer rein künstlerischen Gestaltung sein Dasein verdanken. In beiden Fällen bedeutet er eine Verendlichung des Unendlichen, sofern jede gefühlsmäßige Erfassung des Unendlichen auf eine Personifikation ausgeht. Wie verfehlt es jedoch ist, das Ideal in die geschichtliche Wirklichkeit übertragen zu wollen, das charakterisiert Kant mit folgenden Worten (396): „Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen." Damit ist klar gesagt, daß das Urbild niemals mit einem Vorbild verwechselt werden darf, weil das Vorbild wohl realisiert werden soll und kann, niemals aber das Urbild. Deshalb kann auch das vom Urbild erzeugte Nachbild niemals mit der Wirklichkeit in Einklang gebracht werden, es würde ja sonst das Urbild selbst verendlichen. Das Vorbild ist eine idealisierte Wirklichkeit, aber niemals ein verwirklichtes Ideal. Daß sich freilich auch das Vorbild als idealisierte Wirklichkeit genau so weit von der Wirklichkeit entfernt als es an Idealisierung gewinnt, braucht nicht näher erörtert zu werden.

Wenn nun das Schema mit seinen Abarten infolge seiner rein funktionalen Bedeutung einer jeden bildhaften Konsistenz aus dem Wege geht, wie kommt es dann, daß es trotzdem seit Plato nur als Bild bezeichnet wird? Die Berufung auf Platos Beziehung zu den orphischen Kreisen kann schon deshalb nicht ausschlaggebend sein, weil Platos Auffassung der Idee als Hypothesis seine Emanzipation von den orphischen Begriffen mit aller Deutlichkeit dokumentiert. Die einfachste Erklärung kann wohl in der Tatsache gesucht werden, daß das ästhetische Schema eine wirkliche Bildform darstellt, sofern es sich bei ihm gerade um jene in Wirklichkeit vollzogene Vereinigung zwischen Denken und Sinnlichkeit, zwischen Ethik und Logik handelt, die auf logischem und ethischem Gebiete nicht scharf genug bekämpft werden kann. Gewiß ist auf ästhetischem Gebiete diese Vereinigung nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck: An der Vereinigung heterogener Faktoren soll sich ja gerade der Spieltrieb seiner logischen und ethischen Unabhängigkeit, seiner absoluten Freiheit, bewußt werden. Indessen gilt nun doch einmal jene

Vereinigung als der Hauptberuf der Kunst, weshalb es nur begreiflich ist, daß sie den Kernpunkt künstlerischer Gestaltung bildet. War aber erst einmal auf ästhetischem Gebiete der Begriff eines Urbildes in seiner rein sinnlichen Bedeutung zu einem Leitmotive von konstituierender Bedeutung emporgestiegen, so lag die Möglichkeit nicht fern, diesem bildhaften Begriffe auch auf nichtästhetischen Gebieten seine Verwendung zu gestatten. Dies lag um so näher in jenen Begriffssystemen, in welchen von Hause aus der obersten Spitze der Begriffspyramide ein dinghaftes Sein zugesprochen wurde, wie dies namentlich in all jenen philosophischen Systemen der Fall ist, die mit der Theorie der Emanation und Remanation aufs innigste zusammenhängen. Hier charakterisiert sich tatsächlich die oberste Spitze als das Ideal, d. h. als „das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesamt als mangelhafte Kopeien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen (K. r. V. 401)." Es fehlt in diesen Kantischen Reflexionen nur der Gedanke, daß die an Funktionswert dem Denken gleichstehende Materie die ewige Trennungsinstanz zwischen Ideal und Wirklichkeit bildet, und — man würde glauben, nicht Kant, sondern Aristoteles zu hören. In dieser eigenartigen Lösung des ἓν καὶ πολλά-Problems erscheint die unendliche Vielheit der Dinge als ein ewiger progressiver Abstieg aus dem obersten Wesen, das sich um so weiter von den Dingen entfernt, je mehr ihre Materienfülle einer Verwirklichung der Vielheitsfunktion entgegenkommt. So hat also jedes Ding eine Beziehung zur Notwendigkeit der absoluten Ding-Einheit, wie andererseits die absolute Notwendigkeit selbst in den letzten Ausläufern der Vielheitsfunktion konkretisiert erscheint. Es ist nur eine Wendung vom Ontologischen ins Teleologische auf materialistischer Grundlage, wenn an die Stelle der Dingpyramide eine logische oder ethische Begriffspyramide tritt, wie sie in dem Universalienprobleme die denkenden Geister des Mittelalters beherrscht. Auch für diese Sachlage hat Kant das richtige Wort in seiner Würdigung des Idealbegriffs gefunden (422): „Die ganze Aufgabe des transzendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Notwendigkeit desselben zu finden." Daß freilich Kant aus diesem Dingcharakter des Idealbegriffs mit konstitutiver Bedeutung eine Aufgabe der Systembildung mit regulativer Kraft hervorgehen läßt, beweist absolut nichts gegen die Richtigkeit der Definition, die Kant dem auf metaphysisch mythischem Boden erwachsenen Idealbegriff in seinem Ursinne zuteil werden läßt. Man sieht also, wie innig sich der Zusammenhang des dinghaften Urbildes mit jener Metaphysik gestaltet, die sich den

obersten Begriff des Seins als den Urquell und das Urziel aller Dinge auf dem Wege ontologischer Spekulation begreiflich zu machen sucht. Bedenkt man ferner, daß diese Art des Spekulierens schon auf babylonische, indische und ägyptische Meditationen zurückgeht, so muß man den Begriff des Urbildes in eine Zeit zurückverlegen, die der griechischen Philosophie um Jahrtausende voraufgeht*).

Eine neue Wendung nimmt dieses Problem mit Plotin, der den obersten Seinsbegriff gleichzeitig als Träger der Schönheit erscheinen läßt (Enneaden I, VI). Zwar zunächst scheint es, als ob mit diesem neuen Begriffe nur ein neuer Ausdruck für eine schon längst vorhandene Funktion gegeben sei. Denn wenn im Sinne des Aristoteles und aller anderen Vertreter der Emanationstheorie alle Bewegung und Seinsentwickelung von einer Stufe der Vollkommenheit zur nächsthöheren in der Sehnsucht nach der göttlichen Vollkommenheit begründet ist (Metaphys. L, 12), so hat offenbar in diesen Systemen der Plotinische νοῦς ἐρῶν all jene Aufgaben bereits erfüllt, die eigentlich nur aus der Plotinischen Hypostase der Schönheit hervorquellen sollten. Ja, gerade jene Aufgabe des Plotinischen Schönheitsbegriffs, die sich in der Zusammenfügung der vielen Teile zu einem einheitlichen Zwecke (εἰς μίαν συντέλειαν) ausspricht, ist eine ganz typische Funktion jener Emanationsphilosophie, wie sie besonders von Aristoteles formuliert wurde. Worin besteht aber dann die neue Wendung, die durch den Plotinischen Schönheitsbegriff der Urbildfassung zuteil wurde? Zweifellos nur in der Einswerdung zwischen Geist und Seele, und zwar nicht auf dem mühevollen Wege des logisch-ethischen Aufstiegs, wie etwa bei Aristoteles (Nik. Eth. K 7—9), sondern auf dem Wege des unmittelbaren Schauens, in der unmittelbaren Vereinigung der Seele mit dem absoluten Urwesen durch Vermittelung der liebenden Vernunft, des νοῦς ἐρῶν. „In allem Denken", sagt Cohen (Kants Begründung der Ästhetik, S. 16), „bleibt der Geist ‚Eins und Zwei'. In der Ekstase des Schönen allein vollzieht sich die wahrhafte Vereinigung, die ‚Vereinfachung', in welcher der Gott nicht mehr ‚auswärts' bleibt." Hier haben wir die Identität zwischen Gott und Mensch, zwischen Urbild und Abbild; hier ist der Begriff des Urbildes ganz aufs Sinnliche eingestellt: Das Urbild vollzieht mithin keine Funktion, sondern es bedeutet ein Sein, eine Wirklichkeit. Zwischen Typus und Individualität besteht auch nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern die Ursache ist die Wirkung, die Wirkung ist die Ursache. Damit ist denn auch ebensosehr der Grund für die Hypostase der Idee zum bildhaften Ideal gegeben, wie für die Kantische Verwechslung des

*) Vgl. unsere Abhandlung „Zur Theorie der Emanation" in dem Buche: „Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson, Bd. I, S. 223 f., und „Das Universalienproblem", S. 256 f.

Urbildes mit dem Vorbilde und Beispiele. Gewiß darf nicht übersehen werden, daß auch im Phädrus die Schönheit allein wahre Abbilder im Diesseits hat, aber diese Identität zwischen Idee und Wirklichkeit bedeutet nach lange nicht wie bei Plotin die Identität zwischen Ethik und Kunst. Denn die Ethik ist für Plato stets τὸ μέγιστον μάθημα, das jenseits aller Wirklichkeit steht, deshalb konnte für den Platonischen Standpunkt eine solche Identität zwischen Urbild und Abbild aufs ethische Gebiet nicht übertragen werden. Erst auf Grund Plotinischer Reflexionen mußte auch die Ethik als das Feld restloser Identität zwischen Urbild und Abbild gelten. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß sich der ästhetische Standpunkt Kants mit dem Plotinischen deckt. Im Gegenteil sehen wir gerade bei Kant, daß seine Ästhetik ganz abseits von aller Identitätsphilosophie steht. Nur da, wo es sich um die nachträgliche kulturelle Rechtfertigung eines Begriffs handelt, der nicht a priori aus dem Bewußtsein abgeleitet, sondern als von außen gegeben nur a priori mit dem Bewußtsein in Einklang gebracht werden soll, mußte Kant bewußt oder unbewußt zu der Plotinischen Identitätsphilosophie seine Zuflucht nehmen.

Wie wenig Kant selbst daran denkt, seine Ästhetik auf die Plotinische Identitätsphilosophie einzustellen, geht schon daraus hervor, daß er gleich Winckelmann auch gegenüber der Ästhetik von einem Primat der Ethik spricht. Gerade der Idealbegriff soll diese Souveränität der Sittlichkeit zum Ausdruck bringen. Wo aber das ethische Moment das beherrschende in der Kunst ist, da mag wohl die Ästhetik selbst zu kurz kommen, aber niemals wird dann eine Identität zwischen Urbild und Abbild möglich sein. Ebensowenig kann die Idee selbst als Urbild eine Art empirischer Konsistenz erreichen. Es verschlägt deshalb auch nichts, wenn Kant die Konkretisierung der Idee zum Ideale auf dem Wege der Darstellung für möglich und ersprießlich hält. Das Abbild, das auf diese Weise entsteht, mag wohl der Idee als Urbild adäquat sein, es ist aber — was das Entscheidende in dieser Frage ist — in Wahrheit überhaupt kein Abbild, sondern das Urbild selbst von absoluter Relativität, jeder empirischen Konsistenz bar. Denn so ewig kontinuierlich, wie sich die Idee selbst erneuert und begründet, so ewig fließend sind die Grenzen, die der Idee durch ihre Konkretisierung zum Ideale gesetzt sind. Die Darstellung ist, wie Kant ausdrücklich sagt, eine Funktion der Einbildungskraft, und die Funktionsweise dieser Bewußtseinsart ist keine statische, sondern eine rein dynamische. Da aber eine reine Dynamik nur beim Menschen als dem einzigen ewig nach Zwecken handelnden Wesen möglich ist, so erhellt schon aus dieser Überlegung, daß das Ideal ein ebensowenig abschließbares und begrenztes Gebilde wie der Mensch selbst ist.

Wenn nun ferner für Kant der diesem kontinuierlichen Zweckwesen entsprechende Funktionsbegriff der Typus ist, so ergibt sich auch hieraus wieder die völlige logische Äquivalenz zwischen Typus und Ideal. Denn beide Begriffe fordern die völlige Ausschaltung konkreter Bestimmtheiten, um auf Grund der hierdurch bewirkten kontinuierlichen Dynamik die Idee in den Bereich statischer Gebilde überzuführen. Deshalb schreibt Kant (K. U. 303): „Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen oder, wo er sie von der äußern Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, sowie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig."

Besonders klar tritt die Übereinstimmung zwischen der logischen Struktur des sittlichen Ideals und der des ästhetischen hervor, wenn man Kants Äußerungen über die Normalidee des Schönen, als dessen Unterbegriff das ästhetische Ideal figuriert, mit dem sittlichen Typusbegriff vergleicht. Hier zeigt sich aufs deutlichste, daß zunächst die Einbildung eine rein dynamische Funktion erfüllt, und daß ferner die Normalidee bzw. das Ideal frei von allen bestimmten Regeln — analog dem sittlichen Typusbegriff — ist, wohl aber selbst das Urbild aller Regeln darstellt. Ja, man kann mit Recht dieses Ideal als Urbild bzw. als Idee des Schönen selbst definieren, weil die ihm voraufgehende Idee nur ein Vernunftbegriff ist, der sich erst durch seine Vereinigung mit der aus der Einbildungskraft hervorgegangenen „Normalidee des Schönen" zur Hypothesis des Schönen entwickelt. Kant schreibt deshalb im Anschluß an die oben zitierten Worte: „Hiezu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist..., zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee muß ihre Elemente zur Gestalt eines Tiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen: aber die größte Zweckmäßigkeit in der Konstruktion der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurteilung jedes Einzelnen dieser Spezies tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch bloß in der Idee der Beurteilenden, welche

aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee in einem Musterbilde völlig in **concreto** dargestellt werden kann."

Das Problem, mit dessen Lösung Kant in den soeben erwähnten Worten ringt, betrifft das Verhältnis zwischen dem logisch systematischen und dem ästhetischen Gattungsbegriff oder zwischen formaler und ästhetischer Zweckmäßigkeit. Kant fühlt genau, daß bei einer Gleichsetzung des logisch formalen Typus mit dem ästhetischen nicht nur die transzendentale Sonderstellung der Ästhetik vereitelt wird, sondern — was für den transzendentalen Idealismus noch bedenklicher ist — daß auch die **Reinheit** der Ästhetik verloren geht. Denn rein bedeutet die völlige Autonomie der spezifischen Bewußtseinsrichtungen, ihre inhaltlich methodische Unabhängigkeit von den übrigen Bewußtseinsprovinzen. Ist aber die ästhetische Zweckmäßigkeit mit der logisch systematischen einerlei, so bleibt für die Autonomie der Ästhetik kein Raum. Einer solchen Verwechselung ist in erster Reihe der nicht nur an **Plato**, sondern auch an **Aristoteles** orientierte **Plotin** zum Opfer gefallen. Gerade das Wechselverhältnis zwischen **Einheit** und **Vielheit**: Der Abstieg zur Vielheit und der Aufstieg zur Einheit, das **Plotin** den Künstler auf dem Wege des Schauens schöpferisch nacherzeugen läßt, um die kosmischen Zusammenhänge der Ontologie ästhetisch zu wiederholen (vgl. **Cassirer**, Freiheit und Form, 208 f.), muß durch einen völlig **neuen** Inhalt ersetzt werden, wenn die Kunst nicht zur Magd der Ontologie herabgedrückt werden soll. Aber nicht nur das philosophische Rangverhältnis zwischen Teleologie und Ästhetik wird bei einer solchen Charakteristik der Ästhetik getrübt, sondern an die Stelle der kosmischen Entwickelung, wie sie in der Emanation erscheint, tritt die Identität, sofern das künstlerische Schauen, raum- und zeitlos verfahrend, Einheit und Vielheit einander gleichsetzt. Gewiß muß die Korrelation zwischen Einheit und Vielheit als die Grundmethode des Idealismus auch in der Ästhetik zur Durchführung gelangen. Allein auf den Inhalt der Vielheit kommt es vor allem an, wenn die Einheit des Bewußtseins als ewiger Prozeß der Vereinigung gegenüber der starren Identität zur Geltung kommen soll. Und eine solche Identität tritt unbedingt in dem Momente ein, in dem der Inhalt der Korrelation zwischen Einheit und Vielheit ewig derselbe bleibt. Nicht die Vielheit der kosmischen Individualitäten ist es, die durch die Ästhetik zur Einheit gebracht wird, sondern die unendlichen Verschiedenheiten zwischen Natur und Ethik müssen in der Einheit der Kunst ihren ewigen Ausgleich als Prozeß finden. Dieser Ausgleich im Sinne eines kontinuierlichen Prozesses kann nur durch die Kunst vollzogen werden. Zwar verfolgt auch die logische Systematik ein ähnliches Ziel. Aber in der Einheit der Systematik ist bei aller Korrelativität zwischen Einheit und

Vielheit die Ethik der Primat; in der Einheit der Kunst sind Einheit und Vielheit, Ethik und Logik, einander wertlogisch äquivalent, weil sie beide die korrelativen Objekte und Subjekte der ästhetischen Einheit bilden, während in der Systematik die Ethik das Subjekt, die Natur das Objekt der Einheit vertritt. Auch hier zeigt es sich wieder, daß der Begriff der Korrelation verschiedene Schattierungen aufweist. Denn daß eine Korrelation, bei der das eine Korrelationsglied Subjekt und Objekt zugleich ist, eine andere als jene ist, bei welcher Subjekt und Objekt sich nicht äquipollent verhalten, liegt so sehr auf der Hand, daß sich eine weitere Auseinandersetzung über diesen Punkt erübrigen dürfte (vgl. ob. S. 278). Ob freilich noch von einer Korrelation gesprochen werden darf, wenn die Korrelationsglieder wertlogisch nicht gleich sind, ist eine Frage, die einer besonderen Untersuchung bedarf.

Weil nun Kant offenbar nicht dem Fehler jener Philosophen verfallen will, die gleich Plotin in der Ästhetik nur eine Wiederholung der kosmischen Emanation erblicken, indem sie auf dem Wege des Schauens die Sukzession der Entwickelung in eine solche der Simultaneität verwandeln, hält er es für geboten, gegenüber den ontologischen Gattungsbegriffen das Bild zu konstruieren, dem nur die Gattung als Ganzes kongruent ist, nicht aber die in der Gattung enthaltenen Individuen, weil das Apriori des Bildes in der Idee des Beurteilenden liegt. Wie gelange ich aber zu einem solchen Bilde, das mit der Gattung identisch und nichtidentisch sein soll? Was für ein rang- und wertlogisches Verhältnis besteht also zwischen Bild und Gattung? Kant schreibt: „Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgröße urteilen, so läßt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen; und, wenn es mir erlaubt ist, hiebei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umrisse, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, da wird die mittlere Größe kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite nach von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch heraus bekommen, wenn man alle tausend mäße, ihre Höhen unter sich und Breiten [und Dicken] für sich zusammen addierte und die Summe durch tausend dividierte. Allein die Einbildungskraft tut eben dieses durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des innern Sinnes entspringt.)"

Ohne zunächst in eine Kritik dieser psychologischen Überlegung

eintreten zu wollen, müssen wir doch sofort feststellen, daß das Bild bzw. die ihm voraufgehende Idee kein Abklatsch der dem Bilde kongruenten Gattung ist, sondern daß hier vielmehr die dynamische Wirkung in Betracht kommt, als deren Subjekt die den Inhalt der Gattung konstituierenden Einzelindividuen in Frage treten. So entsteht die Normalidee. Kann aber dieser Idee noch Reinheitscharakter zugebilligt werden, wenn sie nicht nur gleich den logischen Ideen ihren historisch psychologischen, sondern auch ihren sachlogischen Ausgang von der Teleologie nimmt? Ist dann nicht doch wieder die Gattung bzw. die Erfahrung das Apriori der ästhetischen Idee? Derartigen Einwänden sucht Kant durch folgende Ausführungen zu begegnen: „Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als bestimmten Regeln, abgeleitet; sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurteilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint." Man sieht, wie Kant sich bemüht, die Apriorität der ästhetischen Idee zu sichern: Nicht aus der Erfahrung stammen die Urbilder, sondern die in der Erfahrung konkretisierten Proportionen sind Niederschläge apriorischer Regeln. Aber sofort läßt sich hier einwenden: Hat diese Problemlage nicht eine verzweifelte Ähnlichkeit mit der Theorie der formalen Zweckmäßigkeit, nach welcher jede Gattung auf eine ihr voraufgehende höhere Gattung zurückweist? Wodurch unterschiede sich dann die ästhetische Zweckmäßigkeit von der formalen? Auf solche vermutlichen Einwände erwidert Kant: „Sie ist keinesweges das ganze Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu konnte auch Myrons Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Spezifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung." Hier ist also die völlige Übereinstimmung mit dem Idealbegriff auf anderen Gebieten erreicht. Er ist nicht Idee und nicht Individuum, er ist frei von allem Spezifisch-Charakteristischen, er ist nicht die Gattung selbst, sondern nur die Form, wie ja auch auf sittlichem Gebiete der Typus nur die Form der bloßen Gesetzmäßigkeit darstellt: Von einer Empirisierung der Idee im Urbilde kann also keineswegs gesprochen werden.

Immerhin könnten auch hier noch gewisse Bedenken gegen den

völligen Aprioricharakter des Urbildes auftreten. Man könnte sagen: Gewiß ist das Urbild völlig frei von empirischen Bestimmtheiten; aber es bleibt doch immer in seiner dynamisch wirkenden Funktion auf einen numerisch bestimmten Kreis von Proportionen angewiesen; deshalb ist auch die von ihm als Regel geforderte Funktion endlich beschränkt und damit auch nicht frei von empirischen Modifikationen. Da tritt der Normalidee das Ideal ergänzend zur Seite: „Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein, und dazu positiv (nicht bloß negativ in einer schulgerechten Darstellung), gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Innern) gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurteilen, vielmehr noch wer sie darstellen will." Mit diesen Worten ist klar gesagt, daß eine völlige Realisierung des ästhetischen Ideals überhaupt nicht möglich ist, weil die in ihm enthaltene Vernunftidee jenseits aller Empirisierung steht. Kant meint zwar zum Schlusse, daß die Beurteilung eines solchen Ideals der Schönheit in bezug auf seine Richtigkeit darin bestehe, „daß es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objekte zu mischen erlaubt und dennoch ein großes Interesse daran nehmen läßt", daß aber eine solche Beurteilung nicht mehr rein ästhetisch, sondern sittlich sei. Indessen würde eine derartige Bemerkung nur zeigen, daß in letzter Instanz auch das Schönheitsideal ein Begriff ist, der als wahrer transzendentaler Begriff nur „jenseits des Seins" seine Vollendung erlebt. Wenn aber auch das ästhetische Ideal im Hinblick auf seine Beziehung zum Sittlichen einer restlosen Realisierung nicht fähig sein darf, wie kann dann im Ideal die ästhetische Idee auf dem Wege der Darstellung durch die Einbildung adäquat konkretisiert werden? Scheint hier nicht die Rücksicht auf das Sittliche die Bildung des Ideals für alle Zeiten zu vereiteln? Ja, war es überhaupt nötig, um den „dynamischen Effekt" in der Erzeugung des „Bildes" ins Unendliche zu steigern, bei dem Sittlichen eine Anleihe zu machen? Ist nicht auch der Ausdehnungskoeffizient der formalen Zweckmäßigkeit ein unendlich großer, da ja die ihn konstituierende Idee des formalen Zweckes

wie alle Ideen einen unendlich weiten Geltungsbereich aufweist? Wozu bedurfte es also der Einbeziehung des Sittlichen in das ästhetische Gebiet, wenn schon die Ästhetisierung der Natur ein Zurückgreifen auf die Vernunftideen, wie sie in der teleologischen Idee zutage treten, erforderlich macht? Daß freilich dann auch auf rein logischem Gebiete das Ideal der Idee bei der Inkongruenz zwischen der unendlichen Totalität der individuellen Organismen und dem nur aus einem beschränkten Umkreis von Erfahrungsgegenständen gewonnenen Bilde niemals adäquat sein kann, liegt so sehr auf der Hand, daß es kaum weiter berührt zu werden braucht. Man kann zwar sagen, daß der Begriff eines dynamischen Effekts gar nicht einer völligen Kenntnisnahme aller Einzelindividualismen bedarf, um sich zu realisieren. Gerade darin besteht ja die Heterogonie zwischen dem dynamischen Effekt und einer mechanischen Zusammensetzung, daß die dynamische Funktion schon in den geringsten Erfahrungen den „Wecker" zur Entfaltung der im Bewußtsein latenten Normalidee erblickt; von diesem Gesichtspunkte aus würde freilich auch das „Bild" unendlichen Charakters sein, nur ist der unendliche Charakter des Bildes völlig verschieden von dem der teleologischen Idee, was ja auch der prinzipiellen Verschiedenheit zwischen Logik und Ästhetik entspricht.

Wenn nun infolge des „dynamischen Effekts" eine völlig radikale Transformation der logischen Idee in die ästhetische stattfindet, weshalb sollte das gleiche nicht auch in bezug auf die ethische gelten? Da nämlich die ästhetische Realisation völlig verschieden von der ethischen ist, weshalb sollte nicht — trotz der Typik — eine ästhetische Verwirklichung der ethischen Idee möglich sein? Schließlich würde sie doch nur ein Analogon zur Ästhetisierung der formalen Zweckmäßigkeit bilden. Indessen spielt hier der dynamische Effekt die Rolle des Friedensstörers. Die Verwandlung von Gebilden formaler Zweckmäßigkeit in solche der Ästhetik ist dadurch möglich, daß das teleologische Einzelgebilde zu einem dynamischen Effekt hindrängt, der die Entfaltung der ästhetischen Idee zur Folge hat. Gibt es denn aber auch ethische Einzelgebilde, die einen solchen Effekt hervorrufen könnten? Ist nicht gerade für Kant der Begriff der ethischen Einzelhandlung ein unvollziehbarer Gedanke? Erhebt hiergegen nicht schon die Typik Einspruch? Auf welche Art soll also eine ästhetische Verwandlung stattfinden können, wenn es an der Existenz eines Substrats gebricht, dessen Transformation in Frage steht? Hier hilft sich Kant mit dem Auswege, daß er den dynamischen Effekt nicht von außen, sondern von innen erwecken läßt. Auf rein logischem Gebiete wirken die teleologischen oder logisch mathematischen Strukturgebilde, auf ethischem Gebiete aber die Vernunftideen. Gibt es denn aber Vernunft-

ideen? Bedeutet nicht jede Pluralisierung der ethischen Idee deren Empirisierung? Und wenn eine solche zulässig ist, weshalb sollte es nicht auch sittliche Einzelhandlungen geben? Gibt es aber sittliche Einzelhandlungen, weshalb sollten diese nicht auch durch den dynamischen Effekt in einem ästhetischen Ideale konkretisiert werden können, wenn doch die ästhetische Idee eine andere als die ethische und logische ist? Ob freilich die ästhetische Idee restlos erreicht und erfüllt werden kann, ist eine andere Frage. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die ethische Idee selbst eine Verkümmerung erfährt, weil sie etwa durch die ästhetische nicht restlos dargestellt werden kann. Der Fehler Kants liegt offenbar darin, daß er die logische Realisation der ethischen Idee mit der ästhetischen verwechselt, wodurch er dann entweder die Ethik oder die Ästhetik um ihre Rechte bringt.

Man könnte freilich gegen diese Deduktion folgenden Einwand erheben: Schon die teleologische Betrachtungsweise ist ein denkökonomisch notwendiger Anthropomorphismus. Die ethische aber wäre ein solcher Anthropomorphismus zweiten Grades, sofern er die formale Zweckmäßigkeit ethisch interpretiert. Soll nun ein ethisches Gebilde ästhetisiert werden, so stehen sich zwei dynamische Effekte diametral entgegen: Der Außeneffekt und der Inneneffekt. Wie können sich beide Effekte derartig miteinander versöhnen, daß die aus beiden Komponenten resultierende ästhetische Idee beiden Effekten als deren Diagonale entspricht? Die Antwort kann nur darin gesucht werden, daß man von Hause aus nur jene formale Zweckmäßigkeit als ästhetisches Substrat ansieht, die in die ethische, aber nicht in die naturgesetzlich kausale einmündet. Dann handelt es sich tatsächlich nur um einen Inneneffekt, sofern der Außeneffekt erst seine Verwandlung in einen Inneneffekt erfährt, bevor er seine ästhetische Verwandlung erlangt. Von diesem Gesichtspunkte aus liegt für die Ästhetik einer jeden teleologischen Erscheinung eine ethische Wertung zugrunde. Dann aber zerfällt der ganze Effekt der Dynamik nicht in eine Zweiteilung des Außen und Innen, sondern beide Begriffe ergänzen sich notwendig. So gesehen erhält auch der Idealbegriff als die Darstellung der Idee in concreto seine sinngemäße Bedeutung. Der ästhetische Idealbegriff identifiziert sich restlos mit der Idee, sofern sie nur in der durch die Einbildungskraft bewirkten Darstellung realisiert wird. Denn ästhetische Idee heißt eben nichts anderes als die dynamische Verwandlung der ethisch logischen Begriffswelt in eine solche der darstellenden Einbildungskraft. Ohne die Funktion der Einbildungskraft kommt die ästhetische Idee überhaupt nicht zur Entstehung. Andererseits bleibt auch dieses Ideal ebenso wieder hinter der Idee zurück, wie jedes Ideal überhaupt der ihm entsprechenden Idee inkongruent ist, weil das Ideal immerhin

eine Restriktion auf die Zeit darstellt, während die Idee zeit- und raumlos ist. Noch entfernter von der Idee zeigt sich das Kunstwerk selbst, a parte priori als Naturschönheit, a parte posteriori im Kunstgebilde; denn hier sind Raum und Zeit niemals restlos in die Idee auflösbar. Fassen wir so den Idealbegriff, dann sind in der Tat Normalidee und Ideal miteinander identisch, weil eben alles Natürliche ein Spiegel des Sittlichen, und alles Sittliche ein Spiegel des Natürlichen mit der Maßgabe ist, daß auch auf künstlerischem Gebiete dem Sittlichen die Prärogative zugebilligt wird. Eine pantheistische Identität muß auch hier als ausgeschlossen gelten.

Es scheint nun, als ob sich auch Kant diese Identität zwischen Normalidee und Ideal oder genauer die Subsumtion des Natürlichen unter das Sittliche zu eigen gemacht hat. Er schreibt (K. U. 430): „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich ist, und die auch jedermann andern als Pflicht zumutet) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes andern Beistimmung, wobei sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewußt ist, und anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft schätzet. Das ist das Intelligibele, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige tat, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen, und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden.“ Diese Worte könnten freilich zunächst so verstanden werden, als ob Kant das Schöne einseitig in den Dienst des Sittlichen stellen wollte, mit Ausschluß der Natur. Doch wäre eine derartige Auffassung verfehlt. Kant sagt nämlich ausdrücklich, daß das Sittlichgute jenes Intelligibele darstelle, „wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen“. Damit ist deutlich gesagt, daß hier nicht das Sittliche als solches in Betracht komme, sondern nur in jener Beziehung, in welcher das Sittliche als Primat der Vernunft in Frage steht, also in seinem wertlogischen Rangverhältnisse zur Natur; denn durch Bezug auf dieses Rangverhältnis ist mit dem Sittlichen das Natürliche ebensosehr mitgesetzt, wie mit dem Ideale die Normalidee. Die Bestätigung für die Richtigkeit dieser Interpretation bringen die folgenden Worte: „In diesem Vermögen sieht sich die Urteilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurteilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens tut; und sieht sich, sowohl wegen

dieser innern Möglichkeit im Subjekte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird." Hier wird also ausdrücklich hervorgehoben, daß sich das Subjekt bei dem Hinaussehen des Geschmacks auf das Sittlich-Intelligibele ein Selbstgesetz des reinen Wohlgefallens gibt, wobei es sich wegen der äußeren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auch auf etwas Außersubjektives bezogen sieht, was nicht Natur und auch nicht Freiheit, aber doch mit dem übersinnlichen Grunde der Freiheit verbunden ist, der die Einheit zwischen theoretischem und praktischem Vermögen involviert. Mithin bedeutet der Blick auf das Sittliche den Blick auf den übersinnlichen Grund des Sittlichen, soweit er die Einheit und Zusammenstimmung des Sittlichen mit der Natur im Sinne einer Präponderanz des Sittlichen gegenüber der Natur verbürgt. Diese Verwandlungsmöglichkeit und dieses Verwandlungsrecht der formalen Zweckmäßigkeit in die ethische als das Prinzip der Einheit zwischen Natur und Sittlichkeit bildet die Voraussetzung jener Einheit, die wir als ästhetische Gesetzmäßigkeit bezeichnen. So ist also die objektive Rechtsgrundlage für die ästhetische Vereinigung von Sittlichkeit und Natur, oder, wie wir jetzt genauer sagen dürfen, für die Bekrönung der Natur durch die Sittlichkeit gegeben, und von einer einseitig moralisierenden Tendenz kann nicht mehr gesprochen werden; denn eine andere Zusammenstimmung zwischen Sittlichkeit und Natur als die soeben deduzierte würde dem übersinnlichen Grunde der Freiheit zuwiderlaufen. Mögen daher Sittlichkeit und Natur für die Kunst nur den stofflichen Charakter von Komponenten haben, als deren Resultante die Kunst erscheint: Die Priorität des Sittlichen wird dennoch auch im vollkommensten Kunstgebilde zutage treten müssen, falls das ästhetische Bewußtsein in der Zusammenstimmung der übrigen Bewußtseinsarten sein intelligibeles Substrat erblicken soll. Unter dieser Voraussetzung wird tatsächlich das Schöne stets ein Symbol des Sittlichguten sein, ohne daß man hierin eine Verschiebung in der Gleichgewichtslage der Komponenten zugunsten des Sittlichen zu erblicken hätte.

Auch der Begriff des Symbols verliert dann den anstößigen Charakter, der ihm nach Cohen (Ästhetik des reinen Gefühls, I, 103 f.) anhaftet, während sich freilich die Cohensche Auffassung des Symbolbegriffs in „Kants Begründung der Ästhetik", 268 f., der unseren nähert. Im erstgenannten Werke schreibt Cohen: „Nur in der sittlichen Rücksicht also soll dem Schönen der Wert einer apriorischen Geltung zustehen? Da-

mit aber würde ja das ästhetische A priori in das ethische A priori aufgehoben. Und nur „Symbol“ soll das Schöne sein? Damit wird ihm ja aber der Eigenwert eines Inhalts entzogen, und somit der Eigenwert des ästhetischen Inhalts aufgehoben. In diese verhängnisvolle Konsequenz wird Kant getrieben, indem er hinterher auf die Sittlichkeit diejenige Rücksicht zur Bestimmung des Schönen nehmen muß, die er bei der Grundlegung des Gefühls nicht genommen hatte. Das Schöne verschwindet, als eigener Gegenstand: es wird zum Symbol. Wovon auch immer, der Begriff des Symbols stellt einen Gegensatz auf zum Gegenstande in seinem Eigenwerte und seiner Selbständigkeit. Indessen das Sittliche forderte gewaltsam diesen Umsturz. Das Schöne wird zum Symbol des Sittlichen. „Das ist das Intelligible, worauf der Geschmack hinaussieht.“ Bedenkt man, daß das Intelligible bei Kant gleichbedeutend ist mit dem Ding an sich, so wird jetzt das Schöne herabgedrückt zur Erscheinung und das Sittliche wird ihr Ding an sich. Oder bedenkt man ferner, daß das Ding an sich gleichbedeutend ist mit der Idee, so droht hiernach dem Schönen ein Doppelwert, ein Doppelsinn. An und für sich ist es ein Einzelgegenstand der Erkenntnis, der Erfahrung, erst vom Sittlichen aus kann ihm der Wertbegriff der Idee zuwachsen. Wenngleich nun zwar die Idee mit dem Gegenstande und seiner Erkenntnis methodisch zusammenhängt, so wird dieser Zusammenhang gerade durch die Unterscheidung des Sittlichen vom Schönen durchbrochen. Das Schöne muß dahingegen ein vollwertiger Ausdruck seiner selbst sein. Das Symbol wird in Kants Terminologie vom Schema unterschieden. Es bedeutet immer einen grundsätzlichen Mangel in der Anschauung und in der Darstellung. Diese Insuffizienz wird aber unvermeidlich, da das Sittliche in der ästhetischen Darstellung zum Vorschein kommen muß, hier jedoch als ein fremdes Problem nachträglich hinzugezogen wird. Dieser Begriff des Symbols bleibt ein Verhängnis für die Ästhetik. Das Schöne muß vielmehr in selbständiger Darstellung der Inhalt des ästhetischen Problems werden.“

Wäre wirklich in diesen Worten der wahren Bedeutung des Symbols entsprochen, so müßte man zweifellos den Konsequenzen beipflichten, die Cohen aus dieser Definition des Symbols für die Begründung der Ästhetik zieht. Es läßt sich jedoch nicht bestreiten, daß Cohen nur die negative Seite des Symbolbegriffs in den soeben vernommenen Worten berücksichtigt, während doch in Wahrheit diese Negation nur den Durchgangspunkt zu einer sehr wichtigen positiven Bestimmung bildet, der Cohen in seiner „Kants Begründung der Ästhetik“ durchaus gerecht wird. Dort lesen wir nämlich folgendes (268): „Der Satz nämlich, das Ideal bestehe ‚in dem Ausdruck des Sittlichen‘, enthält eine Unklarheit in bezug auf das Wort Ausdruck. Der Ausdruck, der ‚sicht-

bare Ausdruck' ist das Schöne; also ist im Schönen das Sittliche Ideal. Kann denn aber in einer sinnlichen, wenngleich ästhetischen Erscheinung, in einer ,menschlichen Gestalt' die sittliche Idee zum Ausdruck gelangen, zum vollen, adäquaten? Wäre das möglich, so müßte die Ästhetik wieder von vorn, nämlich bei Platon anfangen, der die Idee des Schönen weitab von der des Guten setzte. Und Kant selbst käme zu der Konsequenz, daß, da Ideen nur im Ideale Ausdruck gewinnen, das Sittliche selbst in dem Schönen sein Ideal erreiche. Diese Konsequenz aber schließt die Kritik der praktischen Vernunft aus, indem sie, da der Schematismus für die Objektivierung des sittlichen Ideals abgewiesen wird, eine ,Typik' entwirft, derzufolge die Realität der sittlichen Idee in einem ,Reich der Zwecke' dargestellt werden kann. Es kann also nicht richtig sein, daß das Schöne die Darstellung, den Ausdruck des Sittlichen enthielte; denn es gibt eine andere Darstellung des Sittlichen: die Typik. Diese Berichtigung des ,Ausdruckes' und der Darstellung des Sittlichen bringt endlich § 58 ,von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit'. Symbol nämlich ist die andere Bedeutung, die der Ausdruck annimmt... Das Symbol wird als ,Analogie' des Schema beleuchtet, wie es als ,Regel der Reflexion' dient . . . Es fehlt hier jedoch die Ausführung: welche Regel das Schöne als Symbol bezeichne. Wir sind durch die früheren Entwickelungen in den Stand gesetzt, diese Regel anzugeben. Die Reflexion, um die es sich handelt, ist die Reflexion κατ' ἐξοχήν, als Beurteilung und Kontemplation. Die Regel für diese ästhetische Reflexion über die bloße Form ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Nach dieser Regel der Zweckmäßigkeit erschafft die Kunst des Genies die reinen Formen, welche daher als Erzeugnisse dieser Regel Symbole genannt werden dürfen. Aber dieses Regelsymbol ist das Schöne ebenso für die Naturformen, wie für die sittlichen Formen. Sonach ist das Schöne in der Tat Symbol auch der Natur in dem ,erweiterten Begriffe der Natur' als Kunst. Und auch nur in dieser selben Bedeutung, wie das Schöne die Natur symbolisiert in ihrer reinen schöpferischen Zweckmäßigkeit, so nur auch ist das Schöne Symbol der reinen, Endzwecke erzeugenden Sittlichkeit. Das, wovon die Schönheit Symbol ist, das ist der Stoff, den es als Symbol, d. h. als Regel für die ästhetische Reflexion zur Form, zu neuem, reinem Inhalt umschafft."

Wie also auf ethischem Gebiete der Typusbegriff in seiner absoluten Negation alles Sinnlich-Stofflichen die Regel für die Erzeugung der allgemeinen und notwendigen Gesetzmäßigkeit darstellt, so hat auch der Symbolbegriff in seiner völligen Abkehr vom Stofflichen auf logischem und ethischem Gebiete die Regel zu vertreten, kraft deren alle logischen und ethischen Relationen zu völlig neuem, ästhetischem Inhalte umgegossen werden. Es war deshalb

auch gar nicht nötig, daß Kant den Symbolbegriff mit dem Typus ausdrücklich in Beziehung setzte. Wohl mußte er das Schema erwähnen, weil nach Kants Meinung zwischen Symbol und Schema nur das Verhältnis der Analogie, aber nicht das der logischen Identität Platz greift. Anders aber bei dem Typus. Hier war ein ausdrücklicher Hinweis schon deshalb nicht geboten, weil, wie wir schon früher zeigten (231f.), zwischen Typus und Symbol in ihrer wert- und sachlogischen Struktur vollkommene Identität herrscht. Das gleiche gilt auch von ihrer Beziehung zum Ideal. Denn die von ihm vollzogene Konkretisierung der Idee auf dem Wege der Darstellung durch die Einbildungskraft bedeutet ja auch nichts anderes als die Regel, die der Idee den Eintritt ins Reich der empirischen Wirklichkeit ermöglicht.

Wie wenig Kant daran denkt, dem Ideale als dem homogenen Erzeugnisse der Darstellung durch die Einbildungskraft eine empirische Konsistenz als Beispiel vindizieren zu wollen, mögen folgende Ausführungen beweisen (V, 389): „Unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.“ Schon aus diesen Worten erhellt, daß das ästhetische Ideal niemals der Typik widersprechen kann; denn die ästhetische Darstellung der Idee ist so wenig mit der von der Typik bekämpften identisch, daß sie um so weniger ästhetisch ist, je mehr sie der Typik entgegensteht, und der Typus ist mit dem ästhetischen Ideale deshalb wertlogisch identisch, weil beide Begriffe in der Abkehr vom Stofflichen das Stoffliche sich amalgamieren. Nur besteht in der Ethik das Stoffliche in der Kausalitätserscheinung, während in der Ästhetik auch das Ethische auf der Stufe der kausal bedingten Erscheinung steht. Noch deutlicher tritt dieser dynamische Wirkungscharakter ästhetischer Gebilde in folgenden Worten hervor: „Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt, bilden diese auch wohl um; zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die ebensowohl natürlich sind als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffaßt); wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur

zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas ganz anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann. . . Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein soviel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert; so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann."

Wenn also die Einbildungskraft stets über das Gegebene hinausgeht, so muß auch die ästhetische Darstellung der Idee eine völlig andere als die logische sein: Die logische Darstellung einer Vernunftidee will diese konkretisierend erschöpfen, die ästhetische will sie aber konkretisierend in ihrer Unendlichkeit noch erweitern: „Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, der also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet." Wer dächte bei dieser Unmöglichkeit, für eine solche Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen, einen Ausdruck zu finden, nicht unwillkürlich an jenen Begriff der „Unbezeichnung", mit der Winckelmann „das Idealische vom Individuellen" scheidet: Alles Natürliche ist individuell. Indem aber der Künstler alles Individuelle nur als den Ansatz zu einer dynamischen Umformung des Individuellen bis zu seiner völligen Überwindung und Verwandlung in ein die Natur Übertreffendes betrachtet, erzeugt er eine solche unendliche Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen, die jedes bestimmenden Ausdrucks spottet. Diese unendliche Dynamik, zu welcher sich das Individuelle in dem Ideale hinaufpotenziert, findet bei Winckelmann seine Präzisierung in dem Begriffe des „Ganzen", das durch die „Wahl der Teile", nicht durch „Sammlung" zustande kommt. Wo aber von „Wahl der Teile" die Rede ist, da liegt bereits jene ästhetische Idee zugrunde, der in ihrer Unendlichkeit kein bezeichnender und bestimmender Ausdruck kongruent ist (vgl. Cohen, a. a. O. 52f.). Ebendeshalb ist der Ausdruck, dessen sich die ästhetische Idee zur Realisierung ihrer Ziele bedient, in keinem einzigen Punkte mit der Bedeutung identisch, die diesem Ausdrucke in seiner nichtästhetischen Relation zugesprochen wird. Von diesem

Gesichtspunkte aus zeigt sich erst, wie verfehlt es wäre, das rein ästhetisch bestimmte Individuum als den Garanten für die Möglichkeit des ethischen Individuums ansprechen zu wollen. Der Begriff der „Unbezeichnung" würde gegen eine solche Identität von Ästhetik und Ethik den lautesten Widerspruch erheben. Von hier aus läßt es sich begreifen, weshalb Kant in der Ästhetik nur eine Beziehung zwischen Einbildungskraft und Verstandeserkenntnis und nicht auch eine solche zwischen Einbildungskraft und Vernunfterkenntnis, d. h. Sittlichkeit, annehmen zu müssen glaubt. Mag nämlich noch so sehr das ästhetische Individuum dem empirischen oder ethischen gegenüber heterogen sein, die Tatsache läßt sich doch nicht leugnen, daß die Kunst zur Verwirklichung ihrer Ideen auf Darstellungsmittel angewiesen bleibt, die unbedingt in das Reich der Kausalitätserscheinung fallen. Damit ist aber der Verwechselung von Idee und Empirie Tür und Tor geöffnet. Dies trifft namentlich für solche Individuen und Völkergruppen zu, deren Sinn für rein ästhetische Wertung überhaupt noch nicht erschlossen ist.

Aber nicht nur einer Verwechselung zwischen Idee und Empirie wird durch diese Darstellungsmittel Vorschub geleistet, sondern — was noch schlimmer ist — auch einer solchen der Souveränität der Logik gegenüber der Ethik. Die Kunst soll im Sinne absoluter Freiheit die Ethik naturalisieren und die Natur ethisieren. Läßt sich aber dieses Verfahren durchführen? Ist nicht für beide Funktionen die Darstellung im Sinnlichen das einzig mögliche Mittel? Die Naturalisierung der Ethik führt in das Reich der empirischen Erscheinung, und die Ethisierung der Natur bleibt gleichfalls an die empirische Erscheinung gebunden In dieser Prävalenz der Natur als Darstellungsmittel des Schönen liegt der Grund für die Meinung einer durch die Kunst hervorgehobenen und veranschaulichten Souveränität der Natur gegenüber der Ethik. So wird die Priorität der Ethik direkt gefährdet, wenn das Kunstgebilde nicht als Symbol gewertet wird. Erst mit dem Symbolcharakter verliert die künstlerische Gestalt allen empirischen Wirklichkeitswert, und erst hiermit fällt auch die Befürchtung, daß das Sittliche von der Natur verschlungen werde. Schon aus diesem Grunde mußte Kant betonen, daß das Schöne ein Symbol des Sittlichen sei.

Jetzt erst ist auch der Begriff der Reinheit für das Kunstgebilde erobert. Wie nämlich auf logischem und ethischem Gebiete jede Gestalt und jede Handlung jenseits aller Absolutheit steht und nur die Abbreviatur aller Gesetze und Regeln bedeutet, die in der empirischen Erscheinung ihrer ewigen Erfüllung harren, so ist auch das Kunstgebilde als Symbol nur eine provisorische Erfüllung all jener Gesetzmäßigkeit, die das Eigentümliche der Kunst bildet. Freilich herrscht zwischen der Gesetzmäßigkeit der Kunst und der der anderen

Bewußtseinsrichtungen ein gewichtiger Unterschied. Das Wesen der künstlerischen Gesetzmäßigkeit besteht darin, daß es keine Gesetzmäßigkeit gibt: Nur das Genie ist das Gesetz der Kunst, d. h. jedes wahrhafte Kunstwerk behauptet darin seinen Eigenwert, daß es keine Anwendung gegebener Regeln bildet, sondern vielmehr den Inbegriff einer neuen Gesetzmäßigkeit, einer neuen Regel involviert. Und diese neue Regel ist als die Urleistung des Genies das Subjektivste des Subjektiven. Wie soll aber dieses Subjektive für die Darstellung objektiviert werden, ohne seine Subjektivität zu verlieren? Wie soll das Nichtgesetzliche durch die Darstellung allgemein und notwendig erkannt und anerkannt, also auf die Höhe gesetzmäßiger Form gebracht werden? Wie soll die in der Darstellung pfeilschnell vorüberrauschende Funktion der Einbildungskraft ohne Einbuße an Wirklichkeitswert gehemmt werden? Die Antwort kann nur darin liegen, daß ihre Gebilde frei von aller empirischen Konsistenz bleiben, daß sie nur in der ewig progressiven Erzeugung von Regeln einen Halt gewinnen, der den Wirklichkeitswert des Kunstwerks, den Ausdruck der Idee, zum Schein, zum Symbol verflüchtigt. Wie ganz anders verhält es sich beim Erhabenen! Da muß das Sittliche selbst von aller positiven Bestimmung freigehalten werden, um in der Nacktheit seiner selbst das Gemüt zum unendlichen Enthusiasmus fortzureißen; beim Schönen jedoch muß auch das Sittliche in seiner Wirklichkeit negiert, zum Symbol, zur Regel herabgedrückt werden, um das uninteressierte Interesse des Genießenden zu erregen — Beweis genug, daß nicht das Erhabene, sondern das Schöne der Oberbegriff der Kunst ist. Wenn aber schon das Sittliche als der Primat der Vernunft im Schönen zum Symbol herabsinkt, muß dann nicht vielmehr das gleiche auch für die Natur gelten, die doch kraft der Harmonie des Bewußtseins in einem untergeordneten Verhältnis zur Ethik steht? Hatte dann Kant wirklich nötig, neben dem Symbol des Sittlichen auch noch das Symbol des Natürlichen zu erwähnen? War das Zweite nicht in dem Ersten enthalten? Und ist es nicht Cohen selbst, der das Sittliche für die Kunst auch im Natürlichen geborgen sieht? So schreibt er in seiner „Ästhetik des reinen Gefühls“ (I, 108): „Die Natur in ihrer reinen Gesetzlichkeit darf nicht jenem auf der Sittlichkeit gegründeten Ideal gegenüber zur Norm und zum Kanon erniedrigt werden. Der Kanon darf nicht der Sittlichkeit beraubt; das Ideal nicht der Natur entäußert werden.“ Aber freilich, meint Cohen, spreche bei Kant die Scheidung zwischen Normalidee und Ideal gegen eine solche Souveränität des Sittlichen auf dem Gebiete der Kunst: „In der Tat“, führt Cohen aus (107), „unterscheidet Kant ja das Ideal von der Normalidee. Und den Kanon des Polyklet setzt er herab gegen das Ideal. Also der Kanon, insofern er gleichsam der Inbegriff

der Erkenntnisbedingungen ist, stellt nur eine Vorstufe dar, nur Vorbedingungen des ästhetischen. Das Ideal erst bringt die Vollendung." In diesen und ähnlichen Äußerungen erhebt Cohen gegen Kant den Vorwurf, er habe die Natur gegenüber der Moral herabgesetzt, was zweifellos der Reinheit des ästhetischen Gefühls zuwiderlaufe, das ja im Interesse seines Eigeninhalts Natur und Sittlichkeit gleichmäßig zu Komponenten des ästhetischen Seins herabdrücke. Aber liegt eine solche Höherwertung des Sittlichen nicht schon im Begriffe der Natur begründet? Erfordert nicht die Natur zur völligen Realisierung ihrer selbst den Abschluß durch die Sittlichkeit. Und stellt nicht Cohen selbst in seiner Aesthetik (216) den Grundsatz auf: „Es gibt keine ästhetische Natur ohne die Immanenz des Menschen"? Zwar glaubt Cohen einer Bevorzugung des moralischen Interesses durch die Erwägung vorbeugen zu können, daß er dem Menschen der Natur die Natur des Menschen als ästhetisch äquivalenten Wertbegriff zur Seite setzt. Nichtsdestoweniger tritt immer wieder die Überwertung des Menschen hervor; das beweist schon allein der Satz (217): „Der Mensch der Natur zieht die gesamte Natur an sich, aber er bleibt immer der Brennpunkt." Noch deutlicher kommt die moralische Übervalenz in folgenden Worten zum Vorschein (218): „Nicht auf die Natur schlechthin soll sich die künstlerische Objektivierung richten, sondern vielmehr nur und unverwandt auf die ästhetische Natur, die nicht bündiger bezeichnet werden kann denn als die Natur des Menschen. Diese menschlich zentrierte Natur ist die Natur des Kunstwerks."

Wäre wirklich der ästhetische Wert der Natur dem der Moral äquivalent, so müßte auch die nichtmenschlich zentrierte Natur das Objekt künstlerischer Gestaltung sein. Insbesondere müßte dann auch das moralisch Verwerfliche von der Kunst berücksichtigt werden. Wie wenig jedoch Cohen an eine solche Gleichberechtigung denkt, geht aus folgenden Worten über die Kunst hervor (225): „Der Mensch ist ihr der Mensch der Menschheit." — (233): „Die Liebe zur Natur des Menschen empfängt somit ihren tiefsten Grund in dieser Achtung vor der Würde des Menschen in allen Menschen. Diese Würde des Menschen muß das unzweifelhafte, unzweideutige Gepräge eines jeden echten Kunstwerks bilden. Nur an solchem Objekte kann die Korrelation mit dem Subjekt im reinen Gefühle sich erzeugen. Niemals darf die Grimasse des Hohns und der teuflischen Schadenfreude in einem Kunstwerk spuken; immer muß die Würde der Menschheit, die Würde der Natur des Menschen im Kunstwerk bewahrt bleiben."

Aus diesen Bemerkungen erhellt unmittelbar, daß auch für Cohen die Präponderanz des Sittlichen zu den Vorbedingungen der Kunst

gehört. Danach entspricht die Kantische Subsumtion der Normalidee unter das Ideal völlig den Grundbedingungen des reinen Gefühls, und es ist keineswegs einzusehen, weshalb Kant in seiner Definition des Schönen als des Symbols des Sittlichen den Reinheits- und Eigenwert des künstlerischen Inhalts verletzt haben soll.

Gilt aber die Reinheit der Ästhetik im Hinblick auf die Kantische Terminologie als gesichert, so darf zweifellos auch dem ästhetischen Ideale die gleiche Funktionskraft zugebilligt werden, die ihm auf den anderen Bewußtseinsgebieten eigen ist. Das ästhetische Ideal hätte mithin — analog den übrigen Idealen — die Mitte zwischen Idee und Wirklichkeit innezuhalten, um kraft dieser Mittelstellung das Kunstwerk zu erzeugen. Aber gerade diese Zwischenstellung ist es, die dem ästhetischen Ideale abgesprochen wird. So führt Cohen zu diesem Punkte folgendes aus (212): „Das ist der Unterschied zwischen Kunst und Sittlichkeit. Die Vollendung ist als Lösung der Aufgabe zu schaffen und zu fühlen. Hier gibt es keine Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit. Das Kunstwerk ist Ideal, und es macht das Ideal zur Wirklichkeit. Denn nur als einzelne Wirklichkeit ist das Kunstwerk, also das Ideal zu erzeugen. Das Ideal vereitelt die Differenz, welche sonst zwischen Idee und Wirklichkeit besteht."

Es ist klar, daß diese Ausführungen die Mittelstellung des Ideals mit aller Deutlichkeit ablehnen. Eine Nachprüfung dieser Worte an der Hand Kantischer Maximen ist deshalb unerläßlich. Von vornherein muß freilich betont werden, daß sie zweifellos den Geist Kantischer Ästhetik atmen; man braucht nur jene Worte zu würdigen, die Kant der Leistung des Genies widmet (K. U. 392): „Die Gemütskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmachen, sind Einbildungskraft und Verstand. Nur da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnisse, die Einbildungskraft unter dem Zwange des Verstandes und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein, in ästhetischer Absicht aber die Einbildungskraft frei ist, um über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber, nicht sowohl objektiv zum Erkenntnisse, als subjektiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirekt also doch auch zu Erkenntnissen anwendet: so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden und andrerseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt wer-

den kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache oder Malerei oder Plastik bestehen: das erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und in einen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispiel hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regel mitteilen läßt."

Obgleich also Kant in diesen Ausführungen von ganz anderen Gesichtspunkten wie Cohen ausgeht, kommt er doch zu dem gleichen Ergebnisse, daß das Kunstgebilde des Genies völlig isoliert nach vorwärts und rückwärts dasteht, weil es eben nicht nur in seiner Wirklichkeit, sondern auch in seiner die Wirklichkeit bestimmenden Regel das ausschließliche Originalwerk des Genies ist. Und was das Wichtigste ist: Das Kunstwerk ist der treffende Ausdruck der Regel, wodurch die das Kunstwerk und seine Regel begleitende Gemütsstimmung anderen mitgeteilt werden kann. Daß nun das Kunstwerk eine wirksame Konkretisierung seiner Regel darstellt, ergibt sich schon aus der von ihm bewirkten Gemütsstimmung, die Urheber und Beschauer des Kunstwerks gleichmäßig bewegt. Wenn aber zwischen den Einzelerzeugnissen der Genies keinerlei Verbindung besteht, wie soll sich dann ein Zusammenhang der Genies und ihrer Gebilde, eine Geschichte der Kunst, konstruieren lassen? Diese Frage scheint auch Kant beschäftigt zu haben, der sich offenbar mit Rücksicht auf das kunstgeschichtliche Problem zu folgendem Kompromiß versteht (393): „Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen. Auf solche Weise ist das Produkt eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule, zuzuschreiben ist) ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verloren gehen), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, daß diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat, so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigentümlichkeit hat ziehen können: und für diese ist die schöne Kunst sofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab."

Was an diesen Reflexionen besonders auffällt, das ist der Zusammenhang, der zwischen den Werken des einen Genies und denen des anderen, sowie zwischen den Werken des Genies und denen seiner Schule gestiftet wird. Dieser Zusammenhang ist für Kant nur ein dynamischer, kein mechanisch inhaltlicher. Die Originalität des einen Genies ruft die des anderen hervor, oder zwingt doch eine Reihe von Talenten, nach der Regel des Genies auch ihrerseits Werke von gleichem Geiste hervorzubringen. Die Frage freilich, ob sich in diesem dynamischen Zusammenhange ein progressiver Fortschritt in der Konzeptionskraft der Regel und deren Verwirklichung im Kunstwerke bemerkbar macht, wird von Kant zunächst nicht berührt. Dagegen lassen seine folgenden Ausführungen keinen Zweifel darüber, daß auch das Genie nicht frei von Fehlern ist, deren Überwindung Sache der Schule ist: „Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Mißgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen ließ. Dieser Mut ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keinesweges nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muß, für welchen aber das Genie gleichsam privilegiert ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde."

Hier also spricht Kant mit aller Klarheit aus, daß auch die Gebilde des Genies verbesserungsfähig sind, und daß schon durch die bloß nachahmende Schule diese Verbesserung vollzogen wird. Es läßt sich denken, daß ein anderes Genie diese Verbesserung noch weit durchgreifender und gewaltiger besorgt als die Schule nachahmender Talente. Damit aber ist aus dem bloßen dynamischen Zusammenhang ein teleologischer geworden, dessen letztes Ziel in der absolut fehlerfreien Verwirklichung der Regel zu erblicken ist. Wo aber für eine ständige kontinuierlich wirkende Vervollkommnung des Kunstwerks Raum ist, da kann unmöglich das Kunstwerk mit der konstituierenden Regel bzw. seinem Ideale identifiziert werden. Die kontinuierliche Verbesserung, also die Vervollkommnung, bildet demnach die notwendige Forderung eines geschichtlichen Zusammenhangs unter den einzelnen Kunstwerken. Wo diese Forderung als überflüssig oder gar als kunstfeindlich bezeichnet wird, da sinkt der teleologische Zusammenhang der Kunstgebilde zu losen Aggregaten herab: Von einer Geschichte der Kunst kann dann jedenfalls nicht mehr gesprochen werden (vgl. S. 40).

Um so mehr muß es wundernehmen, daß gerade Cohen mit Rücksicht auf das kunstgeschichtliche Problem Ideal und Kunstwerk einander

gleichsetzt. Er schreibt hierüber (213): „Auch das Kunstwerk ist nicht sowohl Totalität als vielmehr Allheit. Wie kann diese in einer isolierten Wirklichkeit bestehen? Diese Frage wird gelöst durch die Doppelnatur des Kunstwerks. Eine einzelne Wirklichkeit ist es, als Objekt der Natur, wie es im Erz, im Marmor, auf der Wandfläche erscheint. Doch nicht allein auf diese Wirklichkeit bezieht sich die Bedingung der Beschränkung; die unendliche Aufgabe selbst soll ja immer als gelöst zu denken sein im Kunstwerk. Wie verträgt sich dies mit der Allheit, als welche jetzt auch das Kunstwerk gedacht werden soll? Wird hier nicht der Gegensatz zwischen dem Kunstwerk als Ideal und seiner Wirklichkeit im einzelnen Objekt unausgleichbar? Die Frage muß verneint werden. Dies fordert das Problem der Ästhetik; denn es ist auf die einzelne Erscheinung des Kunstwerks angewiesen, ohne welche die Geschichte der Kunst selbst eine Abstraktion bliebe, geschweige die Ästhetik. Die Kunst ist die Kunst des einzelnen Kunstwerks."

Während also Kant offenbar aus geschichtsmethodischen Erwägungen heraus zu einer Verwerfung der Identität zwischen Ideal und Kunstwerk gelangt, sieht Cohen gerade in geschichtsphilosophischen Überlegungen den Grund für den notwendigen Vollzug der erwähnten Identität. Wie läßt sich diese Divergenz erklären? Die Antwort scheint darin zu liegen, daß Cohen offenbar bei Preisgabe der Differenz zwischen Ideal und Kunstwerk befürchtet, die Kunstgeschichte möchte zu einer allgemeinen Geschichte der Ideen und Ideale herabsinken. Indessen wäre eine solche Befürchtung um so grundloser, als es sich in der Kunstgeschichte nicht um die Tatsächlichkeit des Idealisierungsprozesses handelt, sondern nur um das Wie des Verlaufs. Es ist ferner gar nicht einzusehen, weshalb die Kunstgeschichte zu einer leeren Abstraktion herabgedrückt wird, wenn zwischen Kunstwerk und Ideal eine Differenz bestehen bleibt, die erst im unendlichen Fortgange der Kultur ihre Erledigung findet. Und endlich: Wie soll wirklich von einer Geschichte der Kunst gesprochen werden können, wenn jedes einzelne Kunstwerk ein adäquater Ausdruck des Ideals ist. Bilden dann nicht die einzelnen Kunstwerke ein loses Nacheinander, deren Gruppierung nur rein zufällig, durch Zeit, Art, Material bestimmt wird, ohne jedwede Bezugnahme auf irgendein teleologisches Prinzip? Kann man dann wirklich noch von Geschichte reden?

All diese Einwände machen es klar, daß auch auf dem Gebiete der Kunst an eine Identität zwischen Ideal und Wirklichkeit nicht gedacht werden kann, und daß aus diesem Grunde die restlose Verwirklichung des ästhetischen Ideals ebenso dem Bereiche der unendlichen Zukunft angehört wie die des logischen und ethischen.

VII. Ideal, Schema und Hypothese.

Nach den bisherigen Untersuchungen darf es als feststehend gelten, daß sich der Aufbau aller Bewußtseinsgebiete nur mit Hilfe eines medialen Zwischenbegriffs vollziehen läßt, der in der Vereinigung der Elemente die Trennung und in der Trennung die Vereinigung offenbart. Nur durch eine derartige Spannung unter den Elementen wird jener Art von Verbindung vorgebeugt, die wir Identität zu nennen pflegen. Diesem Zwischenbegriffe darf keine empirische Konsistenz entsprechen, soll in ihm nicht jene Identität Verwirklichung finden, zu deren Bekämpfung er sich selbst berufen fühlt. Andererseits darf es doch auch nicht bei der Spannung allein sein Bewenden haben, wenn es zu einem Aufbau des Bewußtseins, d. h. zu einem Fortschritt in der Erzeugung wissenschaftlicher Gegenstände kommen soll. Das Problem lautet deshalb: Wie kann sich eine progressive Vereinigung zwischen den Bewußtseinsformen und der empirischen Wirklichkeit derartig vollziehen, daß die ewige Spannung zwischen dem Sollcharakter des Bewußtseins und dem Seinscharakter der Wirklichkeit niemals beseitigt wird? Daß nämlich alle Arten des Bewußtseins ein Sollen, eine Aufgabe, einen antizipierenden Prozeß bedeuten, wurde wiederholt betont und erwiesen. Die Lösung des Problems kann offenbar nur darin erkannt werden, daß die Empirie selbst auf das Niveau des Sollens, der Antizipation emporgehoben wird, um in dieser ewigen Selbstverwandlung die Heterogenität zwischen Sollen und Sein mit der entsprechenden Homogenität zu vertauschen. Erst wenn sich auch das scheinbar von allem Bewußtsein unabhängige Gefüge eines Wahrnehmungsgegenstandes als ein Komplex von unendlich vielen Bewußtseinsformen und Antizipationen enthüllt, wird sich eine derartige Vereinigung erzielen lassen, die niemals in Identität übergeht. Denn die Vereinigung von Antizipationen ergibt wieder eine Antizipation. Eine solche Unendlichkeitserklärung des empirischen Gegenstandes setzt freilich wiederum eine bestimmte Bewußtseinsform voraus, die eigens auf den Unendlichkeitsakzent des empirischen Gegenstandes eingestellt

wird, ohne doch wiederum mit jenen Bewußtseinsformen zusammenzufallen, in die sich der empirische Gegenstand verwandeln soll. Bezeichnet man im Sinne Kantischer Terminologie jene erstgenannte Bewußtseinsform als die regulative Idee des Zweckes oder des Individuums oder des Systems, so lautet jetzt die Frage: Welcher Begriff vermittelt die Verwandlung des Gegenstandes der regulativen Kategorie in einen solchen der konstitutiven? Oder genauer: Welcher Begriff enthält eine derartige logische Struktur, daß er die Mitte zwischen konstitutiver und regulativer Geltung innehält? Unwillkürlich muß man bei dieser Fragestellung an den Begriff des Schemas denken, das dank seiner eigenartigen Struktur genau so zwischen Kategorie und Sinnlichkeit vermittelt, wie der noch zu erforschende Begriff zwischen regulativer und konstitutiver Kategorie die Brücke schlagen soll. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß sich der in Frage stehende Begriff mit dem Schema aufs innigste berühren muß, wenn er die an ihn gestellte Aufgabe erfüllen soll. Nur die eine Frage bleibt noch offen, ob er sich mit dem Schema deckt und mithin nur dessen organische Fortentwickelung darstellt, oder ob er doch nur ein analoges, aber kein identisches Verhältnis mit ihm eingeht.

Nach unseren früheren Erörterungen dringt der Schemabegriff zweifellos von der Einheit der Realität bis zur Raumgröße in der Mathematik und bis zur Bewegungsgröße in der Mechanik vor, ohne freilich die empirische Wirklichkeit zu erreichen. Zwar spricht Kant in seinen Postulaten als Unterarten des Schemas von der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit des Gegenstandes, aber nach Kants eigenen Worten fügen diese Instanzen dem Erkenntnisgegenstande selbst kein neues Moment hinzu, sondern sie drücken nur das Verhältnis des Gegenstandes zu unserem Erkenntnisvermögen aus. Nun kann man freilich sagen, daß ein Gegenstand nur soweit Realitätswert besitzt, als er sich in Mechanik und Mathematik auflösen läßt. Aber schließlich ist ja gerade dies das große Erkenntnisproblem: Wie läßt sich die unendliche Fülle von Wahrnehmungsgegenständen über den Weg der regulativen Zweckidee auf die Formen der konstitutiven Kategorien zurückführen? Auf diese Frage kann keiner der bisher ermittelten Schematypen antworten. Mithin bedarf es unbedingt einer Ergänzung des Schemabegriffs, wenn auch der letzte Empfindungsgegenstand logisch verifiziert werden soll. Nennen wir nun diesen neuen Begriff Hypothese, so werden wir in ihm ein völliges Gegenstück zum Schema insofern anzusprechen haben, als auch in ihm jene neutrale Basis gefunden ist, die für die Vereinigung zweier Heterogenitäten mit Ausschluß der Identität erforderlich ist. Gewinnt aber diese neutrale Basis der Hypothese gleich dem Schema ihr Konstituens durch Restriktion der Vernunft, bzw. des Denkens auf die Zeit? Von der Beantwortung

dieser Frage wird es abhängen, ob wir in der Hypothese das Schema selbst oder nur ein Analogon zu ihm vor uns haben.

Um hier klar zu sehen, müssen wir zunächst prüfen, was für Funktionen die Hypothese gegenüber der Empirie erfüllt. Die Kernaufgabe der Hypothese äußert sich darin, an ihrem Teile die unendliche Fülle des durch Empfindung und Wahrnehmung zur Kenntnis gebrachten Tatsachenmaterials in der Einheit des Denkens als der Einheit des Seins zu begründen. Es handelt sich also auch für sie um eine völlige Neuschöpfung und Neuerzeugung der Natur als einer Funktion der Erkenntnis. Jede Naturerscheinung hat sich demnach vor der Einheit des Denkens als deren ureigenstes Geschöpf zu legitimieren, wenn sie als notwendiger Einschlag in dem Kulturgewebe des Bewußtseins gelten will. Es entspricht dem obersten aller Grundsätze (Kr. r. V. 153), daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung mit den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung identisch sind. Ist also die oberste aller Bedingungen die Einheit des Denkens als die Einheit der Natur, so kann die Erscheinung nur in der völligen Angleichung an diese Einheit zu einem Ewigkeitswerte erhoben und verfestigt werden. — Wie realisiere ich nun die Denkeinheit in der Natur? Zunächst durch den freien Wurf der Definition: Alle Natureinheit ist Denkeinheit. Schon in diesem definitorischen Verfahren realisiert sich die Hypothese. Denn es wird hier eine Einheit „gesetzt", die zunächst noch gänzlich unbewiesen ist. In dieser proleptischen Funktion aber geschieht nichts anderes als die Restriktion des obersten aller Grundsätze auf die Zeit, sofern jetzt diesem Grundsatze die Möglichkeit zugesprochen wird, auf dem Wege der Selbstentfaltung seine Verwirklichung in unendlicher Progression zu erreichen. Die Möglichkeit also, von der hier die Rede ist, kann nicht mit der sogenannten analytischen Möglichkeit identifiziert werden, deren Wesen nur in der Sphäre des sinnenfreien Denkens zur Erfüllung gelangt. Vielmehr steht diese Möglichkeit im engsten Anschluß an die Sinnlichkeit der Erfahrung, um diese selbst als Feld der Betätigung zu benutzen. Ja, diese Art der Möglichkeit kann überhaupt nur in der Sinnlichkeit und durch die Sinnlichkeit ihrer eigenen Realität gewiß werden, weil sie dauernd Vereinigung zwischen Denken und Empirie erzeugt, bis alle Heterogenitäten zur einheitlich durchgeführten Synthese restlos aufgearbeitet sind. Das Instrument dieser synthetischen Möglichkeit bildet — wie bei dem Schema der Grundsätze — der innere Sinn, die Zeit, ohne deren restringierende und realisierende Funktion die Hypothese zur metaphysischen Starrheit verurteilt wäre. Diese restringierende Tätigkeit könnte sich freilich nicht entfalten, wenn es nur bei der einen erwähnten Hypothese sein Bewenden hätte.

Vielmehr müssen ebenso unendlich viele Einheiten proleptisch, d. h. doch hypothetisch, vorweggenommen werden, als unendlich viele Einheitsaufgaben in dem komplexen Gefüge der Erscheinungswelt ihrer Lösung harren. Damit wäre ein neuer und wesentlicher Beziehungspunkt zwischen Hypothese und Schema gegeben: Wie bei dem Schema der Begriff der Mehrheit als Funktion der Zeit seine typische Bedeutung gewinnt, so ist auch mit der Hypothese der Begriff der Mehrheit organisch verbunden, sofern in der dauernden Entfaltung der Hypothese eine unendliche Mehrheit von Einheitsfunktionen zutage tritt.

Wenn aber die Hypothese in nahezu all ihren Äußerungen mit dem Schema zusammenfällt, wozu bedarf es dann noch einer besonderen Bezeichnung? Weshalb spricht Kant nicht von der Hypothese als einem Spezialfalle des Schemas auf naturwissenschaftlichem Gebiete? Oder gibt es vielleicht doch Unterschiede zwischen beiden Begriffen, die gegen eine Identität Einspruch erheben? Dies ist nun tatsächlich der Fall. Wir werden jetzt auch begreifen, weshalb Kant die Hypothese in seiner Kritik nur nebenbei, man möchte sagen negativ und limitativ erwähnt, während er eine positive Stellung zu ihr überhaupt nicht einnimmt, obwohl er hierzu nicht nur bei der Erörterung des obersten aller Grundsätze als des Urbegriffs der synthetischen Möglichkeit, sondern auch bei der Besprechung des Postulats der Möglichkeit hinreichend Gelegenheit gehabt hätte. Erst in dem Abschnitt „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" beschäftigt sich Kant ex officio mit unserem Probleme, zwar — wie wir schon berichteten — zunächst negativ; aber bei näherem Zusehen ergibt sich sofort, daß auch in der negativen Form ein gut Stück positiver Arbeit steckt. Kant schreibt (III, 519): „Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten soll, so muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst." Dieser Ausspruch ist in der Tat für die Stellung Kants zum Probleme der Hypothese äußerst charakteristisch. Nicht als ob damit, wie Cohen (612) meint, Kant nur die Zustimmung zu seinen früheren Ausführungen über das Postulat der Möglichkeit geben wollte. Dies scheint schon deshalb überflüssig, weil ja Kant von Hause aus alle Urteile und Hilfsannahmen auf die Bildung synthetischer Funktionen einstellt, wie sich dies schon aus dem obersten aller Grundsätze zur Genüge ergibt. Ungleich wichtiger ist in dieser Bemerkung der Hinweis darauf, daß sich in der Hypothese die dichtende Vernunft mit der synthetischen Möglichkeit in dem Sinne vereinigt, daß der synthetischen Möglichkeit das Recht und die Pflicht der Kontrolle gegenüber den Schöpfungen der dichtenden Vernunft zusteht.

Worin besteht aber das Wesen der dichtenden Vernunft? Wenden wir uns zur Beantwortung dieser Frage an jenes Bewußtseinsgebiet, in dem die dichtende Vernunft ihre eigentliche Wirksamkeit entfaltet, also an die Ästhetik, so kann das Wesen der dichtenden Vernunft nur darin bestehen, daß sich in ihren Gebilden die zu vereinigenden unendlichen Antizipationen der übrigen Bewußtseinsgebiete ihres Unendlichkeitscharakters begeben, um auf scheinbar empirischem Wege ihre Realisation und damit auch ihre Konkretisierung zu erfahren. Diese Verendlichung der Antizipationsvereinigung würde freilich eine Preisgabe der Antizipation selbst bedeuten, wenn sie für die Kunst mehr als rein symbolischen Charakter hätte, d. h. die Empirisierung der Antizipationen soll in Wahrheit deren Unendlichkeit nur um so deutlicher demonstrieren, denn das Symbol ist nur das Transparent der unendlichen Idee. Mithin kann von dieser Seite eine Identität zwischen Unendlichem und Endlichem nicht befürchtet werden. Auf logischem Gebiete aber schützt vor einer solchen Identität die Kontrolle durch die synthetische Möglichkeit. Weil jede derartige Vorwegnahme der zu konstituierenden Vereinigungen von kategorialen Antizipationen ihre Schranke an der Erfahrung findet, von der die hypothetische Vorwegnahme der dichtenden Vernunft ihren Ausgang nehmen muß, so ist die Bildung sogenannter transzendenter und hyperphysischer Hypothesen unmöglich. Das äußerliche Kennzeichen dieser Kontrolle durch die Erfahrung oder genauer durch die Beobachtung gibt sich darin kund, daß die Hypothese einem Begriffe Eingang gestattet, der durchaus im Gebiete der Empirie beheimatet ist. Dieser Begriff ist die Konstante.

Damit ist auch der Schemabegriff auf eine völlig neue Grundlage gestellt. Gewiß ist auch jetzt noch die Mittelstellung zwischen Denken und Erfahrung innegehalten; denn die Konstante zeigt in ihrer Abgeschlossenheit nach oben und nach unten den gleichen logischen Charakter, der auch der variablen Mehrheit des Schemas eigentümlich ist, sofern sie zwischen der Allheit des Unendlichkleinen und der des Unendlichgroßen steht. Auch die Konstante bildet trotz aller Bestimmtheit und Einzelheit noch eine Mehrheit, das geht schon daraus hervor, daß sie in ihrer Vereinigung mit der variablen Größe der Gleichung den Inbegriff unendlich vieler Einzelheiten darstellt, die durch diese Gleichung erzeugt und logisch gesichert werden. Aber der Unterschied zwischen Schema und Hypothese besteht in dem ästhetischen Einschlag, der nicht der logisch transzendentalen Einbildungskraft, sondern der ästhetischen zu verdanken ist. Gewiß hat dieser Einschlag nur eine genetisch psychologische, aber keine praktisch wertlogische Bedeutung. Immerhin mußte erst die Ästhetik in ihrem erkenntniskritischen Wesen erörtert sein, bevor das Wesen der Hypothese zur erschöpfenden

Darstellung gelangen konnte. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Hypothese nicht nur mit der logischen Struktur des allgemeinen Idealbegriffs aufs innigste verwandt, sondern sie bildet sogar ein Gegenstück zu dem ästhetischen Ideale, sofern bei beiden Idealtypen die Phantasie als ein integrierender Einschlag in dem Aufbau ihres logischen Gefüges erscheint.

Auch Hermann Cohen versäumt nicht, auf die Bedeutung der Phantasie für die Entstehung der Hypothese hinzuweisen. In seiner „Logik der reinen Erkenntnis" (429 f.) lesen wir darüber: „Wir haben bereits zwischen der Wissenschaft und der Arbeit der Forschung unterschieden. Die bisherigen Kategorien stehen im Verhältnis zur Wissenschaft; die Möglichkeit betrifft das Verhältnis zur Forschung... Hierzu ist auf Schritt und Tritt Kritik notwendig; und nicht nur negative; sondern die ausgiebigste positive. Man hat daher häufig die Möglichkeit, die in dem Kopfe des Entdeckers arbeitet, mit der Phantasie des Künstlers verglichen. Und es ist sehr lehrreich, daß diese Erfindungskraft sich weit mehr in der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft allezeit hervorgetan hat als in der biologischen Forschung, wo doch die Dunkelheit und die Verwickeltheit anscheinend größer ist. Aber die Reinheit des Bewußtseins ist auf diesem Gebiete auf den Zweck angewiesen und beschränkt. Das mathematisch-naturwissenschaftliche Bewußtsein dagegen operiert mit vielen Handhaben. So mag es zu erklären sein, daß auf diesem Gebiete das Urteil der Möglichkeit den allgemeinen Begriff der reinen Erkenntnis, den der Grundlegung zu einer spezifischen Bedeutung für die Fortentwickelung der Forschung ausgeprägt hat: die Hypothese. In der Hypothese vollzieht sich die Renaissance als die Wiedererweckung Platons; und zwar der tiefsten Erkenntnis, die Platon erdacht und zur ewigen Grundlage alles wissenschaftlichen Denkens gestempelt hat. Sie wurde zuvörderst als das Erkenntnismittel und als der Erkenntniswert für die Astronomie geltend gemacht. Kopernikus bezieht sich auf die Grundlagen, welche die Griechen Hypothesen nennen. Man hatte ihm von dem Gebrauch des Wortes abgeraten; und er lehnt daher später den Ausdruck ab: seine Hypothesen seien keine Glaubensartikel, sondern nur Grundlagen der Rechnung. Kepler aber charakterisiert ihn als den großen Künstler der Hypothese. Für Kepler scheint sogar die Vergleichung der Hypothese mit der künstlerischen Phantasie einen besonderen Reiz ausgeübt zu haben: in hypothesibus rerum naturam depingimus... Kepler unterscheidet die geometrische, die astronomische und die physische Hypothese. Er tut dies aus seinem astronomischen Gesichtspunkt. Aber auch die Arithmetik hat ihre Hypothesen. Die komplexe Zahl ist das sehr

instruktive Beispiel einer solchen. Man hat sie früher als unmögliche bezeichnet; und Cauchy selbst bezeichnet sie als solche, obwohl er um ihre Theorie so große Verdienste hat. Man kann an diesem Begriffe Cauchys den Zusammenhang von Hypothese und Möglichkeit scharf erkennen. Warum hat er denn die komplexen Zahlen für unmögliche erklärt? Weil er sie selbst als einzelne Zahlgegenstände angesehen und deshalb in Frage gezogen hat. Aber bei der Möglichkeit handelt es sich nicht in erster Linie um den Einzelgegenstand; darüber entscheiden die naiven Kategorien; sie konstituieren den Begriff des Gegenstandes, von dem der Einzelgegenstand ein Exemplar bildet. Für die kritisierende Kategorie der Möglichkeit jedoch handelt es sich um den Fortgang der Forschung zum Behufe der Ermittelung einer neuen Art von Gegenständen, welche freilich den naiven Kategorien nicht widersprechen darf, welche aber von ihnen noch nicht zur Erzeugung gebracht worden ist. So erfindet das kritisierende Bewußtsein — das Bewußtsein ist kritisierend gegenüber dem naiven reinen Denken — einen Kunstgriff, dessen Möglichkeit in diesem seinem Werte als Kunstgriff besteht. Dieser Kunstgriff ist die Hypothese; die aber aus dem tiefen Schachte des Bewußtseins heraufgezogen wird. Diese Bedeutung hat die Möglichkeit der Hypothese. Wenn das Imaginäre zu solcher Erzeugung neuer Zahlgebilde dienlich ist, so entspricht es der Kategorie der Möglichkeit. Es ist möglich, das heißt: es ermöglicht neue Erkenntnisse. Es ist ein neuer Weg, der damit erschlossen wird zur Entdeckung neuer Begriffe, neuer Gegenstände; einer neuen Art von Gegenständen."

Bevor wir die weiteren Ausführungen Cohens besprechen, möge die Heraushebung und Betonung der wichtigsten Gedanken am Platze sein. Da zeigt sich denn zunächst, daß der von der Hypothese erzeugte Begriff jenseits aller Einzelgegenständlichkeit steht, und nur dank seiner Freiheit vom Einzelgegenständlichen vermag er neue Wissenschaften und neue Gegenstände zu erzeugen. Dieser neue Begriff jedoch, der in der Kategorie der Möglichkeit seinen logischen Ursprung hat, entstammt gleich den Kunstgebilden der Phantasie, weshalb ja auch Kepler Kopernikus einen Maler der Natur nennt. Damit soll keineswegs ein psychologischer Gesichtspunkt in die Diskussion getragen werden; die Kategorie der Möglichkeit sichert hinreichend den logischen Kern, der dem psychologischen Begriffe der Phantasie zugrunde liegt. Woraus wiederum folgt, daß auch die reine Einbildungskraft keineswegs ein den logischen Deduktionsprozeß störendes Eindringen psychologischer Usurpationsgelüste bezeichnet. Daß aber die der Phantasie entsprechende Kategorie bei all ihrer Anerkennung der Superiorität der naiven Kategorien in gewissem Sinne diese dank ihrer Kritik selbst

beherrscht und so zu Mitteln herabdrückt, also in einem bestimmten Sinne selbst das Apriori der naiven Kategorien bedeutet, geht aus den weiteren Bemerkungen Cohens hervor: „Beachten wir den Unterschied von Bewußtsein und Denken für die Hypothese. Wir verstehen darunter das Erwachen der Kritik. Und dieses Erwachen ist für jeden Fortschritt der Wissenschaft notwendig. Die Arten des naiven Urteils gehen unbeirrt ihren Weg; ihrer Reinheit sich bewußt. Die eine braucht sich dabei auch um die andere nicht zu kümmern; jede verfolgt ihren eigenen Weg. Indessen ist doch die Vereinbarung der Mittel des reinen Bewußtseins eine natürlich Forderung; innerhalb der naiven Urteilswege ist aber dazu keine Veranstaltung getroffen. So stellt sich an dem Beispiel der komplexen Zahl dieser Zusammenhang der Hypothese, der Möglichkeit und des Bewußtseins dar. Die Forderung des Bewußtseins und seiner Möglichkeit erhebt sich für das reine Denken in dem Sinne, daß die Mittel des reinen Bewußtseins zur möglichen Vereinbarung miteinander durchgemustert werden. . . . Das Bewußtsein also, in seiner Reinheit, ist nunmehr als die Instanz für das Denken festgestellt. Das Bewußtsein fordert und vollzieht die Vereinbarung der Methoden in den Disziplinen der Mathematik. Kraft dieser Vereinbarung wird die Hypothese als Möglichkeit, als Mittel zur Erzeugung einer bisher unbekannten Art von Gegenständen beglaubigt. So vollzieht die Kategorie der Möglichkeit in der Hypothese kraft des kritisierenden Bewußtseins das Verhältnis und das Recht zum Fortgang der Forschung.“

Wir haben also in der Art, wie die Hypothese der Möglichkeit mit freier Souveränität die naiven Kategorien meistert, um sie ihren Zwecken dienstbar zu machen, ein genaues Analogon zum Funktionswerte des Ideals, das ja auch die Ideen, die ihm selbst zur Voraussetzung dienen, in bestimmter Art mit den Kategorien der Sinnlichkeit vereint, um dadurch neue Gegenstände, neue Kulturgebilde zu erzeugen. Wie haben wir uns nun die mittels der Hypothese erzeugten Gegenstände erkenntniskritisch vorzustellen? Was bedeutet der Begriff eines durch die Hypothese ermittelten Einzelgegenstandes? Die Erörterung dieses Problems führt uns bis zu den letzten Grenzen des Erkennens. Im Sinne der Aristotelischen Begriffstechnik bildet der Gegenstand ein dem Begriffe gegenüber selbstherrlich auftretendes Gebilde, das seinen Aufbau völlig unabhängig von der Struktur des Begriffs und seiner Genese vollzieht. Der Begriff ist deshalb dem Gegenstande sowenig kongruent, daß er erst nach dem Auftreten von mehreren Gegenständen seine eigene Bildung vollzieht, sofern er auf dem Wege abstraktiver Schlußfolgerung das den verschiedenen Gegenständen Gemeinsame als sein eigenes Ich zu erkennen vermag. Daß von einem solchen Denkgebilde aus ein aktiver

Einfluß auf die Erzeugung von Gegenständen ausgeschlossen bleibt, bedarf keiner Begründung. Ganz anders verhält es sich, wenn es gelingt, Begriff und Gegenstand derartig aufeinander zu beziehen, daß sie sich gegenseitig beeinflussen. Das ist freilich nur möglich, wenn für beide Glieder dieser Korrelation eine Basis gefunden wird, auf die sie als auf ihren gemeinsamen Nenner bezogen werden. Indessen ist genau zu beachten, daß der Begriff einer gemeinsamen Basis nur dann einen Sinn hat, wenn er nicht eine metaphysische oder transzendente Schablone bedeutet, wie dies etwa von den Aristotelischen Phantasieuniversalien gilt, sondern eine bestimmte logische Funktion, die ebensosehr eine Zurückführung des einen Korrelationsgliedes auf das andere, wie auch wiederum die Trennung des einen von dem anderen bedingt. Die fragliche Basis kann auch nicht mit dem Bestreben identisch sein, den Einzelgegenstand in jene logischen Schichten zu isolieren, deren „Superposition“ den Gegenstand konstituiert. Denn gerade der Punkt ist problematisch, durch welches Mittel diese „Isolation“ gelingt; finden sich doch nirgends die einzelnen logischen Schichten, soweit sie den Aufbau des Gegenstandes vollziehen, so eindeutig vor, daß man sie einfach herausheben könnte. Vielmehr sind sie derartig ineinander verschlungen und verwoben, daß auch das geübteste Auge sie durch bloße Wahrnehmung nicht entziffern kann. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß nicht gleichwohl in letzter Instanz ein bestimmtes Gesetz die scheinbar regellose Verkettung der einzelnen Reihen ins Werk setzt. Vielmehr ist gerade dies die Voraussetzung aller Forschung, daß auch in dem scheinbar verwirrtesten Gebilde der Natur ein vernunftgemäßes System die verschiedensten Kräfte ins Spiel setzt. Problematisch ist einzig und allein der Gedanke, wie sich die Erkenntnis des konstitutiven Gesetzes vollzieht.

Hier setzt nun der Begriff der Hypothese ein. Er substruiert dem Gegenstande der Wahrnehmung einen Gegenstand der freien Konstruktion, wie etwa Galilei die gleichförmige Bewegung zur Erklärung der ungleichförmigen annahm. Man sieht also, der Gegenstand der Hypothese ist zunächst prinzipiell von der gleichen logischen Struktur wie jener Gegenstand, der das wissenschaftliche Ziel für die Transformation des Wahrnehmungsgegenstandes in den Erkenntnisgegenstand bildet. Aber diese Identität muß sich auch im Prinzip auf den Wahrnehmungsgegenstand beziehen. Worin unterscheidet sich aber der Wahrnehmungsgegenstand von dem Zielgegenstande? Man kann nicht sagen, daß etwa seine Komposition mit der des Wahrnehmungsgegenstandes identisch wäre, so daß es einer idealen Forschung gelingen müßte, den Wahrnehmungsgegenstand im Unendlichen mit dem Zielgegenstande zu identifizieren. Denn auch dann würde immer

die Frage offen bleiben, weshalb die Komposition des Zielgegenstandes gerade das individuelle Gepräge trägt, das die Funktion der Wahrnehmung herausforderte. So wenig es möglich ist, aus den Formeln der Kegelschnitte die Gesetze für die Planetenbahnen abzulesen, wenn man nicht von vornherein seinen Ausgangspunkt von der tatsächlichen Planetenbewegung nimmt, so wenig es ferner möglich ist, zu irgendeinem algebraischen Ausdrucke die entsprechende geometrische Form zu finden, wenn nicht die Reduktion der geometrischen Figur auf diese algebraische Formel die Voraussetzung bildet, so wenig kann eine sogenannte Naturkonstante, mag sie auf exaktester Berechnung beruhen, als restlose Deckung einer Naturerscheinung gelten. Immer wieder wird die Frage zu beantworten sein: Was für Bedingungen veranlassen die Natur, eine Erscheinung zu zeugen, die jener Naturkonstanten adäquat sein soll. Dazu kommt noch ein anderes Moment: Die Tatsache, daß eine Naturerscheinung wissenschaftlich restlos aufgearbeitet, also in bestimmten Gesetzesformeln zu errechnen ist, besagt doch nichts anderes, als daß die festumgrenzte Naturerscheinung — mag eine solche Umgrenzung auch nur für das erkennende Subjekt bestehen — von Hause aus über jene katogorialen Bestimmungen hinausragt, die seine Begrenzung ins Werk setzen. Der Begriff des Raumes etwa, der durch seine Funktion des Zusammenschließens einen Einschnitt in den ewigen Ablauf der Naturprozesse hervorruft, müßte doch sonst als Illusion bezeichnet werden. Daran kann auch nicht die Tatsache etwas ändern, daß der Raum selbst in einer Reihenrelation seine Auflösung findet. Denn auch dann würde immer noch die Frage offen sein, weshalb gerade an jener bestimmten Stelle des Naturprozesses der Raum seine funktionale Kraft des Umschließens und Zusammenfassens entfaltet. Es zeigt sich also immer mehr, daß der Wahrnehmungsgegenstand noch ein Plus von kategorialen Formen hat, das dem wissenschaftlichen Gegenstande niemals zu eigen ist. Das ist die kritische Kategorie der Wirklichkeit, der Größe, der Individualität. Diese Kategorie bedeutet nichts anderes als die ewige Inkongruenz zwischen Wirklichkeit und wissenschaftlicher Vernunft. Hier kann nur eine asymptotische Annäherung stattfinden, niemals aber eine Identität. Dagegen kann man nicht geltend machen, daß in dem Begriffe der sogenannten Naturkonstanten ja bereits die Identität vorliege. Vielmehr ist gerade die Konstante als solche der sprechendste Beweis dafür, daß die Erscheinung nicht auf das Gesetz zurückgeführt werden kann, da ja die mathematische Formulierung des Gesetzes nur mit Hilfe der Variabeln möglich ist.

Bleibt sonach ein typischer Unterschied zwischen reiner Erkenntnis und Wirklichkeitsgegenstand immer bestehen, so muß der Begriff der

Hypothese als Vermittlungsinstanz zwischen dem idealen Erkenntnisgegenstande und dem Wahrnehmungsgegenstande bis zu einem gewissen Grade auch jenem Momente Rechnung tragen, das das Spezifikum des Wirklichkeitsgegenstandes bildet: Sie muß also auch jener Kategorie Aufnahme gewähren, die den typischen Einschnitt in den unendlichen Prozeß vollzieht, dem Zahlraume. Wie aber soll dies möglich sein, wenn sie nicht von der Wahrnehmung, sondern von der mathematisch physikalischen Erkenntnis aus in rein konstruktiver Form ihren Ausgang nimmt? Wie soll sie ferner dem Raume entsprechen, wenn sie als rein konstruktives Gebilde gar nicht in der Lage ist, den ihr innewohnenden Prozeßcharakter durch das Beisammen des Raumes zu bannen? Um es scharf auszudrücken: Wie kann sie als etwas Unendliches und Ewigfließendes das Endliche vertreten? Liegt hier nicht ein analoger Fall zu dem Problem vor, wie die endliche Naturerscheinung den unendlichen Prozeß der Vernunft spiegeln kann? Müßte nicht hier die Resignation eintreten, daß es nur eine Annäherung, aber keine Verwirklichung gibt? Und gerade diese Resignation darf für die Hypothese nicht verwendet werden, wenn sie den ihr eigenen Beruf erfüllen soll. Auf welche Weise also kann sie den Begriff der Konstanten in ihren Bereich aufnehmen? Hier müssen wir nun auf eine Bemerkung zurückgreifen, die Bolzano*) dem Zeitprobleme widmet. Bolzano ist der Meinung, daß die Zeit im Begriffe des Zugleich das Unmögliche möglich macht. Würden wir diese Definition als das Charakteristikum der Hypothese annehmen, so wäre damit das Problem gelöst. Denn dann würde die Zeit und der darauf fußende Zahlbegriff der Hypothese gerade jenes eigenartige Merkmal enthalten, das als ihr Problemausdruck bezeichnet wurde: Die Repräsentation des Endlichen durch das Unendliche. Damit wäre denn auch der Anschluß an die Cohensche Definition der Hypothese als des Begriffes der Möglichkeit erreicht. Indessen ist es aber gerade Cohen (434), der nicht nur an Bolzanos Definition Anstoß nimmt, sondern auch dessen Zeitbegriff schon deshalb als inopportun erachtet, weil Cohen die Zeit gemäß seiner Disposition in der Logik schon bei den naiven Kategorien berücksichtigt hat. Da jedoch Cohen selbst neben dieser reinen Zeit auch noch von einer Zahl-Raumzeit spricht, wie sie gerade in dem Größenbegriffe Verwendung findet, so hat er damit offen zugegeben, daß es zwei Arten von Zeitbegriffen gibt: der eine ist die sogenannte unendliche Zeit, die nur in dem Begriffe der unendlichen Antizipation ihren logischen Ausdruck findet, während die sogenannte Sukzession nur als sekundär zu gelten habe: Angesichts des Nochnicht taucht das Nichtmehr auf. Der andere

*) Nach Cohen, Logik 433; vergl. Bolzano, Wissenschaftslehre I, 365, Paradoxien des Unendlichen, 77.

Begriff jedoch hat zwar auch in der Antizipation seine logische Geltung, aber hier ist die Sukzession implizite in der Antizipation enthalten. Hier bilden beide Begriffe, Antizipation und Sukzession, eine Korrelation, während in dem Wirklichkeitsgegenstande, wenn auch nur für die Wahrnehmung, die Sukzession das Bleibende und Konstante, das Primäre gegenüber der Antizipation bildet.

Von hieraus rechtfertigt sich auch der Kantische Schematismus. Man hat nicht mit Unrecht gegen diesen Begriff Kants eingewendet, daß er nur einer unrichtigen Charakteristik der Sinnlichkeit seine Entstehung verdanke; weil für Kant Raum und Zeit auf einer ganz anderen logischen Fläche als die Kategorien des Denkens ständen, bedürfe es einer bestimmten Vermittelung, die beide Begriffsarten miteinander vereinige, und diese Vermittelung bilde der sogenannte Schematismus, als dessen Instrument die Zeit figuriere. Aus der Zeit entspringe die Zahl, und gerade diese bilde den Übergang vom Denken zum Raum. Man sieht aber, daß auch für jenen Standpunkt, der Raum und Zeit als Denkformen wertet, der Begriff der Zeit nicht minder als notwendige Übergangsform in Anspruch genommen wird. Nur handelt es sich hierbei nicht um eine Vermittelung zwischen Denken und Sinnlichkeit, sondern um eine solche zwischen Denken und Wirklichkeit. Diese Vermittelung leistet eben nur die in der Hypothese latent wirkende Zeit, weil diese Zeitform im Endlichen das Unendliche repräsentiert. Treffend charakterisiert Cassirer (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, S. 372) im Anschluß an Duhem (La Théorie Physique) diese von uns formulierte Bedeutung der Hypothese, sofern die Hypothese in dem wissenschaftlichen V e r s u c h ihren konkreten Ausdruck erhält: „Was wir beobachten, ist etwa ein bestimmter Ausschlag der Magnetnadel, der unter gewissen Bedingungen erfolgt ist; was wir dagegen als Ergebnis des Versuchs a u s s a g e n, ist stets ein objektiver Zusammenhang theoretisch-physikalischer Sätze, der weit über den begrenzten Tatsachenkreis, der uns im Einzelmoment zugänglich ist, hinausgreift. Immer muß der Physiker — wie D u h e m es vortrefflich ausgeführt hat —, um zu einem wirklichen Ertrag seiner Untersuchungen zu gelangen, den tatsächlichen Fall, der ihm vor Augen steht, zuvor zum Ausdruck des idealen Falls umbilden, den die Theorie voraussetzt und erheischt. Damit aber wandelt sich ihm das einzelne Instrument, das er vor sich hat, aus einer Gruppe sinnlicher Merkmale und Eigenschaften, in ein Ganzes ideeller gedanklicher Bestimmungen. Es ist jetzt nicht mehr ein bestimmtes Werkzeug, ein D i n g aus Kupfer oder Stahl, aus Aluminium oder Glas, auf das er in seinen Aussagen hinblickt, sondern an seine Stelle sind Begriffe, wie die des magnetischen Feldes, der magnetischen Achse, der Stromintensität usf. getreten, die ihrerseits

wiederum nur das Symbol und die Hülle für allgemeine mathematisch-physikalische Beziehungen und Zusammenhänge sind. Der charakteristische Vorzug des Experiments liegt eben darin, daß hier in der Tat ein Schlag tausend Verbindungen schlägt: Der beschränkte Umkreis von Tatsachen, der uns sinnlich allein zugänglich ist, weitet sich vor dem geistigen Blick zum naturgesetzlichen Zusammenhang der Phänomene überhaupt."

Was aus diesen Stellen für uns besonders wertvoll erscheint, ist der Gedanke, daß die Hypothese direkt als sogenannter idealer Fall angesprochen wird, daß sie ferner die von ihr bearbeitete Einzelerscheinung zum Symbol des unendlich weiten Naturzusammenhanges erhebt, und daß sie so im Endlichen das Unendliche repräsentiert. Und doch scheint mit allen diesen Bestimmungen noch nicht das entscheidende Wort über das Wesen der Hypothese gesagt zu sein. Immer noch kann sich die Frage aufdrängen: Worin unterscheidet sich die Hypothese von den letzten logischen Invarianten, wie sie sich in den höchsten Denkgesetzen zur Einheit der transzendentalen Apperzeption zusammenschließen? Gilt nicht auch von diesen Gesetzen, daß jedes einzelne von ihnen kraft seiner apriorischen Konstitution die unendliche Fülle aller anderen Gesetze darstelle, oder doch mindestens einen organischen Zugang zu ihnen habe? Ist dies nicht derselbe Gedanke, der in der Platonischen Koinonie der Gattungen sich ausspricht? Was unterscheidet dann die Hypothese von diesen Gesetzen? Nichts anderes als die spezifische Zeitform, die ihr nach unserer Ausführung das spezifische Gepräge gibt. Die erwähnten Denkgesetze, mit denen die Hypothese verglichen wurde, sind tatsächliche Invarianten, weil sie allen anderen gesetzmäßigen Erscheinungen zugrunde liegen, ohne von diesen selbst affiziert zu werden. Das gilt insbesondere auch von der Zeit und der Kausalität. Ganz anders aber verhält es sich mit der Hypothese. Auch sie bildet die Invariante für eine Reihe von naturgesetzlichen Erscheinungen, aber dieses Aprioritätsverhältnis hat durchaus relativen Charakter. Dieselbe Hypothese, die auf der einen Seite mit einem Schlage tausend Verbindungen schlägt, kann aber selbst wieder von der tausend und ersten Verbindung geschlagen werden, sofern gerade diese die relative Geltungskraft der Hypothese bezeugt und zur Aufstellung einer neuen Hypothese zwingt, der gegenüber die frühere zu einer bloßen Erscheinung herabsinkt. So hat die Zeit auch gegenüber der Hypothese eine apriorische Bedeutung, während die Zeit, die in der überwundenen Hypothese tausend Verbindungen schlug, zur Empirie herabsinkt. Hier zeigt es sich also deutlich, daß in der Hypothese Antizipation und Sukzession korrelate Begriffe sind, daß die Sukzession ebensogut das Primäre, wie andererseits die Antizipation

in ihr das Sekundäre ist. Dadurch erst hat die Hypothese und mit ihr die in ihr latente Zeit den Charakter, den Kant den Schematismus nennt, weil gerade in ihrer eigenartigen Form Sollen und Sein, Gesetz und Wirklichkeit eine solche Verbindung eingehen, wie sie in keinem anderen Denkgebilde möglich ist. Und doch sinkt sie nicht zur Wirklichkeit herab, weil sie immer wieder ihre Konstanten mit variablen Größen vereinigen muß.

Auf der anderen Seite aber läßt sich auch nicht leugnen, daß bei einer derartigen Definition der Begriff der Hypothese viel weiter gefaßt werden muß, als das bisher der Fall war. Das gleiche Schicksal nämlich, dem die Apriorität der Hypothese anheimfällt, bedroht auch jedes Gesetz, bis zur letzten logischen Einheit der Natur überhaupt. Nur die Einheit als solche kann als logische Invariante angesprochen werden, niemals aber irgendein anderes Denkgebilde, auch nicht einmal die mathematischen. Der „stetige Gang der Wissenschaft" in der Mathematik zeigt zur Genüge, daß auch hier der gesetzmäßige Zusammenhang in einer ewigen Veränderung begriffen ist, und es wurde schon darauf hingewiesen, daß gerade die typische Verwendung der variablen Zahl für die Formulierung grundsätzlicher Bestimmungen den hypothetischen Charakter dieser Wissenschaft zum Ausdruck bringt. Wenn irgendwo, so hat hier die Kategorie des Bewußtseins, die im Sinne Cohenscher Definition als Kategorie der Möglichkeit, der Hypothese, bezeichnet wird, ihre Probe zu bestehen. Wie das Bewußtsein eine Vereinigung aller Denkrichtungen bedeutet, so gibt es auch nichts innerhalb einer spezifischen Denkrichtung, das nicht vor ihm zu kapitulieren hätte. Damit ist in der Tat erst die Bahn frei für eine allseitige Kritik der Kultur, der sich keine Erscheinung entziehen kann. Von diesem Gesichtspunkte aus erhält auch das sogenannte transzendentale Ideal der Vernunft bei Kant eine neue Bedeutung. Dieses Ideal soll für Kant der Inbegriff aller möglichen Prädikate sein, als dessen Hypostase der Gottesbegriff erscheint. Die Einheit der Möglichkeit aber ist nichts anderes als die Einheit des Bewußtseins, die nach Cohen wiederum eine bestimmte Wissenschaft erzeugt: die Psychologie. In ihr schließen sich die Möglichkeiten der einzelnen Bewußtseinsfunktionen zur Einheit zusammen, und das transzendentale Ideal der Vernunft wäre nichts anderes als die transzendentale Idee der Psychologie. Diese Idee selbst aber wird zum Ideale, sobald zur Bildung dieser geforderten Einheit hypothetische Ansätze entstehen, die in ihrer unendlichen Zusammenfassung als Ideal der Idee adäquat werden.

Bei dieser Sachlage aber muß es auffallen, daß in der Ästhetik im Sinne Kantischer Definition schon in der Darstellung die Vorstellung eines Einzelnen der Idee adäquat wird, während in den eben vorauf-

gegangenen Erörterungen erst die unendliche Summe unendlich vieler Ideale mit der Idee zusammenfällt. Und doch soll in beiden Typen des Ideals die Einbildungskraft das Vermögen sein, dem das Ideal seinen logischen Ursprung verdankt. Wie läßt sich diese tiefgehende Divergenz erklären? Zu dieser prinzipiellen Frage kommt noch eine weitere: Die Einbildungskraft soll doch der logische Ort für das Bewußtsein, für die Logik der Möglichkeit sein, also für eine Kritik aller Bewußtseinsarten, auch der ästhetischen. Neben dieser generellen kritisierenden Aufgabe soll aber die Einbildungskraft in der Ästhetik noch eine erzeugende, schöpferische Mission erfüllen. Gibt es hier zwei verschiedene Arten von Einbildungskraft, eine naive und eine kritische? Die Frage führt uns noch einmal in das Gebiet des Ästhetischen zurück. Im Sinne der Kantischen Bestimmung der Kunst bedeutet sie eine Vereinigung zweier Welten, die nur logisch, aber nicht inhaltlich miteinander verwandt sind: der Natur und der Sittlichkeit. Sollen und Sein erhalten in der Kunst jene Vereinigung, die ihnen im Sinne eines existentialen Seins nur in der unendlichen Zukunft beschieden ist. Diejenige Funktionskraft aber, die diese Vereinigung in concreto so vollzieht, daß die Vorstellung eines Einzelnen der Idee adäquat ist, ist das G e f ü h l.

Das Gefühl hat also die schwierige Aufgabe zu erfüllen, zwei unendliche Welten derartig aneinander zu ketten, daß jedes einzelne Glied dieser Kette den Inhalt aller Glieder nicht nur repräsentiert, sondern auch tatsächlich zur Erzeugung bringt. Hier wird also das Endliche nicht nur zum Symbol des Unendlichen, sondern das Unendliche selbst. Von diesem Standpunkte aus ist es auch zu verstehen, daß jedes Kunstwerk als Ideal angesprochen wird, d. h. als ein Etwas, dessen Dasein weder in der Ebene der Natur noch in der der Ethik Realisation hat, sondern eben ein Sein eigener Art für sich beansprucht. Man hat daher von seiten der Ästhetik einen Begriff geprägt, der die eigene Art dieses Daseins ins richtige Licht setzen soll, den Begriff der E i n f ü h l u n g oder genauer der E r f ü h l u n g. Dieser Begriff besagt nichts anderes, als daß das Kunstwerk vermittels dieser sogenannten Einfühlung in eine Bewußtseinssphäre gehoben werden soll, die sowohl der Sphäre der Natur als auch der der Ethik gänzlich entrückt bleibt. Aus diesem Grunde muß die Kunst rein sein, also frei von jeder Tendenz, die auf eine Nachahmung der Natur oder des Wollens abzielt. Daraus ergibt sich aber für das Gefühl die eigenartige Bestimmung, daß die von ihm bedingten Gebilde in gewissem Sinne transzendente Geltung haben, d. h. jedes einzelne von ihnen markiert trotz all seiner Gebanntheit an das endliche Material einen Schritt ins Unendliche. Daher ist in gewissem Sinne jedes Kunstwerk eine Vollendung, freilich nur mit der Maßgabe, daß hier der Begriff der Vollendung etwas ganz anderes bedeutet als im

gewöhnlichen Sprachgebrauch. Er bedeutet nicht die Übereinstimmung der Idee mit der natürlichen Wirklichkeit, sondern mit der Gefühlswirklichkeit, d. h. seine restlose Aussöhnung mit dem natur- und willensfremden Gefühl. Ebendeshalb kann auch das Kunstgebilde als diskretes Wesen die Totalität der Idee darstellen, weil es ja als ein Erzeugnis des Gefühls das Unendliche im Endlichen proklamiert. Wenn daher der Begriff des Ideals und damit auch der der Einbildungskraft auf den anderen Gebieten des Bewußtseins den Übergang zwischen Idee und Wirklichkeit bedeutet, die von Hause aus heterogene Begriffe sind, so hat der Begriff des Ideals auf dem Gebiete der Ästhetik nicht die entsprechende Verwendung, weil hier Wirklichkeit und Idee miteinander identisch sind. Die Idee eines Kunstwerks heißt niemals etwas anderes als die vom Gefühl bedingte Vereinigung jener heterogenen Bewußtseinsarten, wie sie Logik und Ethik darstellen.

Indessen ist auch in der Kunst zwischen der Wirklichkeit des Gefühls, also der erfühlten Einheit und der Wirklichkeit der zu realisierenden Gefühlswelt ein großer Unterschied. Ob es dem Künstler gelingt, sein Material so zu bearbeiten, daß die materialisierende Wirklichkeit der erfühlten Wirklichkeit adäquat ist, das ist eine Frage, die sicher verneint werden muß. Zunächst spricht schon die biographische Tatsache dagegen, daß auch der genialste Künstler — Michelangelo ist das beredtste Beispiel dafür — niemals mit seinem Werke zu Ende kommt. Das beruht aber nicht auf der Unzulänglichkeit menschlichen Gestaltens, sondern auf der problematischen Konsistenz der Ideenreihen, deren Vereinigung die Aufgabe des Künstlers bildet. Die Idee selbst, mag sie nun ethischer oder rein naturgeschichtlicher Art sein, wandelt sich in der Konzeption des Künstlers ebenso häufig, wie sie diese Wandlung im Sinne ihrer ureigenen Struktur vollziehen muß. Denn so wenig es für die logische und ethische Betrachtung absolute Geschlossenheiten gibt, so wenig können die von dem künstlerischen Gefühl zu behandelnden Gegenstände dogmatisch fixiert sein. Auch für den Künstler kommt der Gegenstand nur als dynamisches Kraftzentrum in Frage, dessen Ausstrahlung ins Unendliche um so klarer erfaßt wird, je länger und je tiefer sich der Künstler in diese rein dynamische Struktur zu vertiefen vermag. Ist dies aber richtig, dann kann sich wohl das Gefühl als solches dem ewigen Bewegungsprozeß des Gegenstandes angleichen, niemals aber die künstlerische Darstellung. Wenn Kant dennoch von dem künstlerischen Ideal als jenem Gebilde spricht, das durch die Darstellung die Vorstellung eines Einzelnen der Idee adäquat mache, so kann er hierunter sicher nur jenes Ideal verstanden haben, das, wie wir vorhin ausführten, die vom Gefühl erfaßte Idee der Vereinigung zwischen Sollen und Sein im Auge hat, nicht aber jenes

21*

Ideal, das seinen Ursprung der Einbildungskraft verdankt. Gewiß ist das der Einbildungskraft entsprungene Idealgebilde der Idee immer noch näher, als die bereits am sinnlichen Material verfestigte künstlerische Idee. Aber auch hier bildet das Ideal nur den Ansatz zur Verwirklichung, niemals die Verwirklichung selbst. Denn auch die Einbildungskraft ist nicht in der Lage, dem ewigen Prozeßcharakter der künstlerischen Gestaltung auf Schritt und Tritt zu folgen. Wohl hat auch die Einbildungskraft die Fähigkeit, einer dauernden Bewegung zu entsprechen, aber sie muß doch, wie wir bei den anderen Idealen der Einbildungskraft sahen, in diesem Bewegungsprozesse bestimmte Haltepunkte hervorheben, wodurch dieser vorübergehend zum Stillstand gelangt. Der Stillstand ist freilich nur von unendlich kleiner Dauer, die sich nicht durch einen konstanten Größenbegriff fixieren läßt, aber er ist doch immer von einer gewissen Dauer, die der Einbildungskraft nicht mehr erlaubt, mit dem unendlichen Prozeß der ästhetischen Bewegung Schritt zu halten. Ebendeshalb kann auch niemals das Ideal der Einbildungskraft der künstlerischen Idee adäquat sein, vielmehr bildet auch hier erst die unendliche Summe der unendlich vielen Ansatzpunkte das typische Korrelat zur künstlerischen Idee.

Hier aber drängt sich eine wichtige Frage auf: Wenn das künstlerische Ideal in der Summe seiner unendlichen Totalitäten die von der Kunst geforderte Vereinigung von Sollen und Sein, von Fordern und Erfüllen in unendlicher Ferne erreicht, wodurch unterscheidet sich dann das künstlerische Ideal von dem ethischen, hat doch das ethische Ideal die gleiche Tendenz? Liegt da nicht eine Verwechslung zwischen ethischer und ästhetischer Realisierung vor? Wenn man ferner die Geschichte als das Betätigungsfeld der ethischen Realisation betrachtet, sinkt da nicht die Weltgeschichte zur Kunstgeschichte herab? Und umgekehrt wieder, wird da nicht alle künstlerische Gestaltung in den Dienst einer ethisierenden Tendenz gestellt? Nicht mit Unrecht hat deshalb Simmel die Kunst der Antike und die der Renaissance als einseitig tendenziös hingestellt, weil gerade sie nicht das Leben selbst, sondern nur den ethisch idealen Ausschnitt des Lebens zum künstlerischen Vorwurf machten, während andererseits die tiefer blickenden Künstler wie Rembrandt und Goethe die Totalität des Lebens ohne Rücksicht auf seine ethischen Wellen als das wahre Objekt der Kunst würdigen. Indessen scheint auch die künstlerische Darstellung des Lebens selbst eine bestimmte Tendenz zu involvieren. Denn der Begriff des Lebens bedeutet doch im Sinne biologischer Charakteristik einen allmählichen Aufstieg vom Niedrigsten zum Höchsten, eine dynamische Rhythmik, die von bestimmten Bewegungsmotiven getragen ist. Dann wäre aber auch hier wieder die Kunst nichts anderes als die ge-

fühlsmäßige Verwirklichung von Zweckmotiven mit Ausschluß jener sogenannten toten Motive, wie sie im Gegensatze zu dem vitalen biologischen Körper der mechanisch physikalische repräsentiert. Und doch muß auch dieser Gegenstand künstlerische Gestaltung zulassen. Man wird dagegen nicht einwenden, seine künstlerische Verklärung bestände gerade darin, daß man auch in ihn ein bestimmtes Leben einfühlt und ihn biomorph und anthropomorph gestaltet. Denn das Leben, das hier eingefühlt wird, ist nicht identisch mit jenem Leben des biologischen Gegenstandes, dessen Lebenseinfühlung im Grunde genommen nur eine Lebensnachfühlung ist, weil hier doch schon das Leben vorhanden war, bevor es seine künstlerische Akzentuierung fand. Wieviel höher und weiter steht da doch die Kantische Definition von der Ethisierung der Natur und von der Naturalisierung der Ethik. Nur darf man hierbei den tiefgehenden Unterschied nicht übersehen, den Kant selbst zwischen Ethik und Ästhetik oder genauer zwischen geschichtlich biographischer Verwirklichung der Ethik und künstlerisch gestaltender stabiliert. Für die geschichtlich biographische Verwirklichung ist die Ethik Selbstzweck, für die künstlerische aber Mittel zum Zweck. Das freie Spiel der künstlerischen Gestaltung verfährt souverän gegenüber der Ethik und gegenüber der Natur. So stark — können wir im Kantischen Sinne weiter folgern — muß der Spielcharakter der Kunst durch Vermittlung des Gefühls sein, daß die in die künstlerische Gestaltungsresultante eingehenden Komponenten, wie Ethik und Natur, ihren ursprünglichen Charakter völlig preisgeben. Das gilt ebenso für den schaffenden Künstler wie auch für den Beschauer, denn die künstlerische Betrachtung ist eine kongeniale Nachschöpfung der künstlerischen Gebilde. Daher verkörpert am reinsten und tiefsten gerade die Musik das Wesen des künstlerischen Spieltriebs, weil hier im Reiche der Töne und der Rhythmik die Kunst alle Tendenzen natürlicher oder ethischer oder biologischer Natur in verfließende Gefühlswerte transformiert. Deshalb ist die tiefste Wirkung der Musik eine absolute Neutralisierung aller individuellen Tendenzen, eine völlige Ausschaltung des aktuellen Bewußtseins zugunsten einer transsubjektiven Erhöhung und Erweiterung des Ichs. Das liegt eben daran, daß hier die Widerstände des sinnlichen Materials oder genauer der räumlichen Konstanten in reine Zahl- und Zeitformen aufgelöst werden. Dadurch ist aber auch in der Musik eine tendenziöse Gestaltung nach der ethischen Seite hin ausgeschlossen, weil auch hier wiederum die Neutralisation des aktuellen Bewußtseins und seine Projizierung in eine völlig transfinite Welt mit Ausschluß aller Raumqualitäten eine ethisierende Plastik hinfällig macht. Wenn irgendwo, so gilt hier des Dichters Wort: Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch.

Treffend schildert H. Cohen diese Gefühlsrelation in seiner Schrift „Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten“ (25): „Was die Musik bedeuten soll? So fragt der musikalische Barbar, und er bleibt dies, auch wenn er die Partitur zu lesen versteht. Sie soll gar nichts anderes bedeuten als was sie selbst besagt und was in ihr selbst die Herzen aller Hörer zwingt. Das ist ihr Vorzug, durch den sie alle Künste übertrifft: daß ihr alle Außenwelt und alle Veräußerung in Ton und Gesetz und sogar im Klang in der ganzen großen Welt des Orchesters schlechthin nur ein Inneres zu bedeuten hat; es ist immer nur die Stimme des Herzens selber, die sich selber aussingt; die sich selbst nur immer in jedes Vehikel und jedes Instrument verwandelt, dessen sie sich bedient. Das musikalische Gebäude ist nur das Kartenhaus der singenden Seele und ihres Gefühls in der weiten Stufenleiter seiner Wandlungen. Dieses Innere soll immer nur Inneres bleiben; es darf sich nicht zu einem Objekt veräußern, in dem es von dem Innern sich abschiede oder auch nur unterschiede. Die Musik ist daher der innerlichste Ausdruck, das innerlichste Ausdrucksmittel des menschlichen Gefühls, wenn anders das Gefühl von allen andern Arten des Bewußtseins durch den Unterschied des Innern und des Äußern im groben Umriß sich unterscheiden läßt.“

Trotzdem wäre es verfehlt, wollte man dem Gefühl, das alle natürlichen und ethischen Realitäten in innere Beziehungen auflöst, die Möglichkeit einer Objektsetzung und Objektbildung absprechen. Dies ist schon deshalb falsch, weil auch für das Gefühl die Bewegung jene Instanz bildet, die ihm gleich dem Denken und Wollen seinen Anteil am Bewußtsein sichert. Wo aber das Bewußtsein den Untergrund irgendeiner Kulturrichtung bildet, da muß auch immer von zeugendem Gestalten und Schaffen die Rede sein. Es ist auch nicht schwer, diese Schöpfung von bestimmten Gefühlsobjekten zu charakterisieren. Wenn das Gefühl in der Kunst nicht nur ein Annex oder ein Suffix bestimmter Gegenstände des Seins oder des Sollens, sondern Selbstzweck sein soll, so muß es auch eine solche Einheit erzeugen, die in all ihren Phasen die ganz bestimmte Eigenart dieses Gefühls in seinem Eigenwerte bekundet. Diese Einheit kann freilich zunächst nur negativ bezeichnet werden, d. h. als eine Relation, deren Bildung weder in dem Bereiche des Denkens noch in dem des Wollens möglich ist. Aber eine solche Einheit läßt sich nur denken als der Begriff des Menschen in seiner ethisch physischen Dualität: Der menschliche Geist mit seinem physischen Gewande und die Natur des Menschen in ihrer ethischen Motivierung. Und da die Natur des Menschen nur in Beziehung zur Natur des Alls denkbar ist, so ist damit gleichzeitig auch das ganze Reich der Natur in den Schöpfungskreis der Kunst einbezogen. Das ist die Objekt-

setzung aller Künste, sie tritt freilich am wenigsten in jener Kunst offen hervor, die es, wie die Musik, nur mit dem Innern des Geistes zu tun hat und deshalb scheinbar jenem Objektkreis entzogen bleibt, den wir soeben als die spezifische Sphäre der Kunstgestaltung erblickten.

Aber gerade hier wirkt diese Objektsetzung am intensivsten, als ob gleichsam, wie im Systeme des Idealismus überhaupt, die Abstraktion von dem Gegenstande dessen Solidität erst ins rechte Licht setzen soll. Gerade weil in der Musik von allen relativen Gefühlswerten abgesehen wird, kann sich in dem Genießenden das Gefühl an sich mit seiner apriorischen Tendenz zur Einheitsbildung, zur Anerkennung des künstlerischen Menschheitsideals derartig hemmungslos entfalten, daß alle Widerstände spielend beseitigt werden. Daher ist auch das Ziel aller musikalischen Tonsetzung die absolute Musik, wie sie Beethoven als Ideal vorschwebte. Und die Verbindung mit dem Drama, wie sie in der Oper zutage tritt, kann selbst in ihrer vollendeten Gestalt nur als eine Beeinträchtigung der unendlichen Tragweite der Musik gewertet werden. Eine solche Verbindung bildet gleichsam eine Verkürzung jener Linie, die von dem Kunstwerke aus ins Unendliche führt. Wie ja auch in gewissem Sinne eine jede Realisation des künstlerischen Ideals eine Beseitigung seines Unendlichkeitswertes bedeutet: „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.“ Es fragt sich aber, ob im Hinblick auf dieses Gleichnis nicht die Musik selbst, so unendlich reich die Welt ihrer Gefühlsmöglichkeiten ist, eine derartige Beschränkung der Unendlichkeit besagt. Kein anderer hat diese Befürchtung so tief empfunden wie Beethoven selbst. Wenn nämlich das Wesen der Komposition das Motiv bildet, so bedeuten alle Paraphrasen dieses Motivs eine Materialisierung. Ebendeshalb ist Beethoven der Schöpfer der kleinen und kleinsten Motive, die sich durch das ganze Tongemälde hindurch organisch zu immer größerer gewaltiger Wucht entwickeln, als sollte damit auch der letzte Erdenrest nicht organisch verbundener Töne getilgt werden. Unwillkürlich muß man bei einer derartigen Auffassung an die entsprechenden Verfahrungsweisen auf logisch mathematischem Gebiete denken, wo sich ja auch der Fortschritt der Objektsetzung in infinitesimalen Schritten vollzieht. Auch auf ethischem Gebiete liegt das Analogon nicht weit ab. Denn auch hier heißt ethisches Handeln nichts anderes, als daß auch in der unbedeutendsten Handlung des Menschen das Ethische an sich zeugende Kraft gewinnt: Im Sinne des reinen Bewußtseins darf es keinerlei Adiaphora geben, weder auf logischem noch auf ethischem noch auf ästhetischem Gebiete. Weil aber eine solche Tilgung des Stoffes selbst auf dem künstlerischen Gebiete, dessen Material, wie in der Musik, sich nur aus Zahl- und Zeit-, aber nicht aus Raumgrößen zusammensetzt, nicht völlig möglich ist,

so wird auch die vollkommenste Schöpfung der künstlerischen Urkonzeption nie völlig gerecht werden.

Noch weniger wird dies auf solchen Gebieten der Fall sein, wo zu den Zeit- und Zahlmotiven die Materialien des Raumes hinzutreten. Unter solchen Voraussetzungen wird auch die genialste Schöpfung keine Vollendung sein, und das Ideal der Möglichkeit wird immer wieder kritisierend über das geschaffene Werk hinwegeilen, um neue Gebilde zu erzeugen. Auch hier hat das Ideal den Januskopf, den wir bereits auf logischem Gebiete kennen lernten. Es blickt in dem abgeschlossenen Gegenstande der Sukzession, der Endlichkeit, auf das Unendliche hinaus, nicht als ob es das Unendliche als eine makroskopische Erweiterung des Endlichen ansähe, sondern indem es in dem empirisch gegebenen Objekte nur eine neue Durchbruchsstelle vom Unendlichen der Idee zum Unendlichen der Wirklichkeit erkennt. So bilden auch hier nicht nur die empirischen Schöpfungen, sondern die sie bedingenden Ideale erst in ihrer unendlichen Totalität den adäquaten Ausdruck der Idee.

Es scheint nun, als ob auch Cohen in seinen späteren Werken in diesem Sinne das ästhetische Ideal als berechtigt anerkenne. In der zweiten Auflage seiner Logik findet sich ein Kapitel, das den Titel hat: Die Wirklichkeit in der Ästhetik. Im Anschluß an Adolf Hildebrands Formproblem betont er (499), „daß die Anschauung da nicht zulänglich sein kann, wo funktionale Beziehungen für die bloßen Raumvorstellungen in Anspruch genommen werden". Nun will freilich Cohen damit nur die sogenannte gegebene Anschauung aus dem künstlerischen Bereich gebannt wissen, also gleichsam das statische Moment, während er das dynamische Moment, wie es in der funktionalen Auffassung des Raumproblems zutage tritt, im Kunstwerke konkretisiert wünscht. Dadurch würde sich freilich die ideale Wirklichkeit der Kunst zur idealen Wirklichkeit der Logik in Parallele setzen. Da aber auch die Wirklichkeit der Logik im Sinne des idealistischen Anschauungsbegriffs Aufgabe und nur Aufgabe ist, so kann man auch im Sinne Cohenscher Denkrichtung weiter schließen, daß selbst das Kunstwerk in seiner Wirklichkeit immer nur eine funktionale Bedeutung besitzt, d. h. daß es gleich den mathematisch physikalischen Wirklichkeitsgebilden immer nur die Forderung zur Neubildung von künstlerischen Synthesen ausspricht. Wenn deshalb Cohen ausführt (500): „Der Höhepunkt des reinen Gefühls kennt keine Strahlen mehr, sondern nur ein Licht. Also kann er nicht nur keine isolierten Empfindungen mehr anerkennen, sondern auch diejenige Einheit nicht, welche die Anschauung darbieten kann", so muß er zweifellos diese Reflexion auch auf das Kunstwerk beziehen, obgleich in ihm nicht die gegebene, sondern die funktionale Anschauung wirkt; denn auch die funktionale Anschauung bleibt bei aller Anerkennung

ihres idealistischen Gepräges — Anschauung und bedarf noch weiterer „Fälle“ funktionaler Anschauungen, in deren unendlicher Summierung die reine Funktion verwirklicht wird.

Noch klarer spricht Cohen sich darüber in der erwähnten Schrift „Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten“ aus (14): „Die Ästhetik geht daher nicht von einem einzelnen Kunstwerke aus, welches ihr als das Musterbild gälte, sondern von dem Kunstschaffen überhaupt. Freilich aber ist sie an den Gedanken gebunden, daß es Werke geben müsse, in denen eine Gesetzmäßigkeit des künstlerischen Bewußtseins sich ausprägt; wie sehr immer, ähnlich wie in aller Wissenschaft und aller Sittlichkeit, dem einzelnen Kunstwerk bei aller seiner Vollendung Spuren der Endlichkeit und der Unzulänglichkeit anhaften bleiben. Der Glaube an das Ideal bedeutet niemals die Beschränkung auf ein Fertiges, sondern immer nur den Blick auf den Weg zur Vollendung.“

Es wäre auch zu verwundern, wenn das ästhetische Ideal in bezug auf seine allgemeine und notwendige Geltungskraft nicht den gleichen Grad der Berechtigung hätte wie das logische und das ethische. Im Sinne Kantischer Philosophie bilden doch alle Richtungen des Bewußtseins die Ausprägung einer Idee, die in der ewigen Synthesis zur Einheit ihren Inhalt hat. Weil aber diese Synthesis zur Einheit nur Aufgabe ist und niemals restlose Erfüllung, kann prinzipiell keiner Richtung des Bewußtseins der Sollcharakter abgesprochen werden. Die ewige Bewegung, das ewige Fortschreiten bilden die Substanz der Reinheit. Wo aber von ewiger Bewegung und ewigem Fortschreiten die Rede ist, da kann letzten Endes nur von einem Sein des Sollens, aber nicht von einem Dasein gesprochen werden. Gewiß sind die Gesetze der Natur in einer ganz anderen Seinsebene verankert als die der Ethik und der Kunst, denn die Gesetze der Natur sind, auch wenn es kein erkennendes Bewußtsein gäbe, während die Gesetze der Ethik und der Kunst kraft ihrer eigenen Herkunft der Natur gar nicht inkarniert sein dürfen. Da aber in letzter Instanz auch der Begriff der Natur als der Systemzusammenhang aller Gegenstände ein funktionaler Begriff des Bewußtseins ist und deshalb selbst den Charakter einer Forderung in sich birgt, so ist auch von diesem Standpunkte aus der Sollcharakter der Naturwissenschaft nicht zu bestreiten. In ähnlichem Sinne gibt auch Natorp diesem Gedanken in seinem Buche „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften“, S. 51, Raum: „Erkennen zwar ist an sich nicht Wollen; es setzt, rein als solches, ein Sein und nicht ein Sollen. Aber Erkenntnis selbst ist ebenso zweifellos Aufgabe. Auch läßt sich voraus absehen, daß zwischen Sein und Sollen wieder dieselbe strenge Korrelation walten wird wie zwischen den Momenten des Seins

für sich und denen des Sollens für sich. Und zwar wird schließlich das Sollen dem Sein, die ‚Idee' (Kantischer Bedeutung) dem bloßen ‚Begriff' der Erkenntnis in bestimmtem Sinne sich überordnen, sowie wir soeben sahen, daß das Kontinuum der Richtung (worin eben das Sollen schlummert) sich überordnet den bestimmten Denkpunkten, die das Sein im Unterschied vom Sollen zu vertreten scheinen. Aber die rein logische Betrachtung darf und muß als solche beim Sein stehen bleiben. Sie hat vom Denken oder Erkennen als Aufgabe zwar zu reden, aber stets in strenger Unterordnung unter das, was in logischer Bedeutung ist. Das Sollen braucht gerade darum der Logik nicht fremd zu bleiben, weil in rein logischer Betrachtung sich festhalten läßt und festgehalten werden muß, daß das Sollen selbst ist, die Aufgabe selbst besteht."

Ob freilich Natorp mit dieser letzten Distinktion den Sollcharakter der Logik gegenüber dem der Ethik zurückgedrängt hat, muß fraglich bleiben. Schließlich kann man ja auch von dem Sollen der Ethik behaupten, „daß das Sollen selbst ist, die Aufgabe selbst besteht". Ob sie erfüllt werden kann, bleibt ebenso problematisch wie bei der Logik. Wenn aber auch selbst der Logik der Sollcharakter nicht versagt bleiben kann, weil sie gleich der Ethik der Kantischen „Idee" entspringt, wie konnte dann Kant selbst einen derartigen Unterschied zwischen logischer und ethischer Erfüllung machen, demzufolge der Ethik der Schematismus abgesprochen und an dessen Stelle ihr die Typik zuerkannt wurde. Kant geht nämlich bei der Ethik von der Voraussetzung aus, daß sie im Gegensatze zur Logik in der Natur selbst keine Wirklichkeit habe. Die Logik dagegen habe ja gerade nur den Beruf, auf Naturwirklichkeit hinzusteuern. Ebendeshalb sei der Schematismus nötig, um die Gesetze des Denkens vermittels des Schemas auf die Gegenstände der Natur zu „restringieren" und sie hierdurch zu „realisieren". Weil aber die Ethik niemals ein Sein besitzt, das dem der Natur analog wäre, so könne der Charakter ihrer Gesetzlichkeit nur mit der Form des Naturgesetzes in Einklang stehen, insofern auch ihre Gesetze den Charakter apriorischer Geltung involvieren, da man darunter die Forderungen der Notwendigkeit und Allgemeinheit versteht. Berücksichtigt man nun, daß Kant in der Kritik der reinen Vernunft als letztes Ziel, als Zweck der Ethik das Reich der intelligiblen Freiheit betrachtet, und substituiert man diesen „Endzweck" dem Begriffe des ethischen Apriori, so hat man auch hier wiederum die Übereinstimmung mit dem Kantischen Schematismus erreicht. Wir hatten ja schon früher erkannt, daß das Konstituens des Schematismus die Zeit ist, und zwar nicht nur die naive Kategorie der Zeit, sondern auch jene Form, die den Inhalt der kritischen Kategorie der Möglichkeit auf sich

nimmt. Denn diesem Zeitbegriffe war bekanntlich jener Zahlbegriff entsprungen, der nicht in der intensiven Größe des Differentials sein Wesen hat, sondern in dem kritischen Begriff der Größe. Danach aber bedeutet der Zeitbegriff des Schemas nichts anderes als die Möglichkeit der ewigen Realisierung. Soweit wäre also auch der Begriff der Typik mit dem Begriffe des Schematismus identisch, denn hier wie dort handelt es sich um die Verwirklichung des Denksollens im Sein. Nur ist freilich bei der Logik für die Realisierung auch der Raum notwendig, während für die ethische Realisierung die Zeit allein, die Antizipation, die Zukunft das eigentliche Betätigungsfeld bildet. Aber auch für die Ethik ist der Raum nicht zu entbehren, denn alle Zukunft bleibt wirkungslos, wenn sie nicht in die Gegenwart und Vergangenheit ihre Strahlen entsendet. Man muß freilich bei dem Kantischen Zielbegriff, dem Reiche der intelligibelen Geister, in Betracht ziehen, daß Kant, wie Cohen richtig bemerkt, hierdurch eine Verquickung der Ethik mit der Religion veranlaßt, bei der die Ethik um ihren Eigenwert betrogen werden könnte. Von diesem Gesichtspunkte aus bedeutet es sicher einen erkenntniskritischen Fortschritt, wenn Cohen an Stelle des Kantischen regnum gratiae den philosophisch reinen Begriff des ethischen Ideals setzt. Das Entscheidende jedoch in der Kantischen Typik ist einzig und allein der Gedanke, daß durch die Perspektive der Zukunft genau so wie im Cohenschen Idealbegriffe die Realisation der Ethik gesichert ist. Also bildet auch hier der Begriff der Zeit als Symbol der Möglichkeit den Übergang vom Sollen zum Sein, und Kant selbst hätte damit das Urteil über die Zwecklosigkeit und Hinfälligkeit seines Ideals vom höchsten Gute gesprochen.

Überblicken wir nunmehr die Resultate unserer bisherigen Untersuchung, so ergibt sich wiederum, daß auf allen Gebieten des Kulturbewußtseins der Begriff des Ideals in seiner bestimmten Funktion als Übergangsinstrument vom Sollen zum Sein eine allgemeine und notwendige Instanz darstellt. Da sich nun ferner gezeigt hat, daß der Begriff des Ideals mit dem Begriffe der Hypothese als dem Urbegriffe des Bewußtseins identisch ist, das Bewußtsein selbst aber als die kritische Kategorie der Möglichkeit bezeichnet wird, so ist nicht einzusehen, was für eine Gemeinschaft der Idealbegriff mit der Einbildungskraft haben soll. Man müßte denn auch die ganze Kategorie des Bewußtseins der Logik entziehen, um sie der Einbildungskraft unterzuordnen. Daß damit freilich die synthetische Einheit gebrochen wäre, läßt sich kaum bezweifeln. Dennoch wird es sich nicht umgehen lassen, für die Realisierung des kategorialen Bewußtseins bei der Einbildungskraft eine Anleihe zu machen. Schon die etymologische Bedeutung der Hypothese weist darauf hin, daß problematischen Naturerscheinungen zum Zwecke

ihrer Begreifbarkeit eine These supponiert wird, deren Ursprung, d. h. deren Form und Inhalt, mag er selbst auf mathematische Reflexionen zurückgehen, ebendeshalb hypothetisch ist, weil er in der Welt der Erscheinung nicht angetroffen wird, ja nicht einmal angetroffen werden darf. Die Existenz von Atomen, Molekülen, Elektronen bildet deshalb ein Problem, weil sie tatsächlich noch niemals sinnlich wahrgenommen wurde. Andererseits aber kann die Hypothese auch nicht den Charakter einer Forderung haben, einer Aufgabe, wie er den naiven Kategorien eigen ist. Gewiß läßt sich die Hypothese in letzter Linie auf rein mathematische Relationen zurückführen, das hindert aber nicht, sie als ein Gebilde zu betrachten, das bis zu seiner Zurückführung auf mathematische Invarianten ein Problem bildet, das weder vollständig dem Sollcharakter der Mathematik noch dem Daseinscharakter der Naturerscheinung adäquat ist. Denn die Zurückführung der Hypothese auf rechnerische Komplexionen ist erst möglich im Verfolg jener Operation, durch welche sich die Hypothese als Erklärungsgrund verschiedener Naturerscheinungen bewährt. Wenn etwa die Kegelschnitte als hypothetische Erklärung für die Planetenbahnen verwertet werden, so kann diese Hypothese erst dann als mathematisch verifiziert gelten, wenn ihr tatsächlich die Erklärung der Planetenbahnen durch Auflösung der in ihnen enthaltenen Probleme gelungen ist. Insofern bleibt stets die Anwendung der Hypothese ein Sprung ins Dunkle, weil eben die Hypothese niemals als absoluter Grund der Erscheinungen auftreten darf. Denn niemand wird behaupten, daß nicht etwa die Hypothese der Kegelschnitte durch eine noch umfassendere Hypothese verdrängt werden kann. So ergibt sich denn der Schluß: Der methodische Charakter der Hypothese hat seinen Ursprung sicher in der rein logischen Kategorie des Bewußtseins im Bunde mit den naiven Kategorien, als deren kritisierendes Instrument das Bewußtsein erscheint. Dagegen bleibt doch im Inhalte der Hypothese selbst ein vorläufiger denkfremder Rest zurück, dessen Beseitigung erst im Laufe der Verifizierung der Hypothese möglich ist. In dieser Hinsicht bildet sie ein Analogon zur Empfindung. Auch die Empfindung oder genauer der Empfindungsgegenstand bedeutet vor seiner Auflösung in mathematisch physikalische Komplexionen ein Etwas, das bei aller zeitlichen und räumlichen Fixierung denkfremden Charakter aufweist. Es bleibt immer zweifelhaft, ob dieser denkfremde Rest eine vollständige Zurückführung auf mathematische Relationen erhalten kann. Berücksichtigt man die Tatsache, daß sich der Gegenstand der Empfindung auf Materialien aufbaut, die man als endliche Konstanten anspricht, jede endliche Konstante aber das Integral unendlich vieler unendlich kleiner Größen bildet, so ist eine absolute mathematische Verifizierung der Empfindung

ausgeschlossen. Auch hier kann nur von einer approximativen Leistung die Rede sein. Ebenso aber ist auch der sogenannte denkfremde Rest in der Hypothese und in dem Ideal überhaupt nicht völlig in mathematische Beziehungen zurückziehbar. Zwar ist hier der Charakter des denkfremden Restes nicht durch konstante Größenverhältnisse ausdrückbar. Denn die den konstanten Größen der Empfindung analogen Größen der Hypothese sind als rein proleptische Setzungen variabel und entbehren jeder inhaltlichen Konkretion. Wie aber auch die Variable das Intregal unendlich vieler unendlich kleiner Differentiale darstellt, so daß eine vollständige Analyse der Variablen in ihre unendlichen Ursprungseinheiten gänzlich problematisch ist, so muß auch der denkfremde Restinhalt der Hypothese als logisch unausschöpfbar bezeichnet werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß für die Konstituierung dieses denkfremden Restinhalts eine Instanz in Anspruch genommen wird, die außerhalb der logischen Ebene liegt, sofern man unter Logik die restlose Zurückführung einer Erscheinung auf reine Denkelemente und damit eben den Aufbau dieser Erscheinung aus diesen Denkelementen versteht. Um es klarer auszudrücken, liegt in jedem Möglichkeitssubstrat ein Inhalt, der weder rein logisch erdacht, noch psychologisch empfunden wird, sondern ein mediales Sein markiert, das zwischen der infinitesimalen Realität und der mathematischen Konstanten seine Stätte hat. Diese eigenartige Position zwischen Sollen und Sein, zwischen Idee und Wirklichkeit wird dadurch gekennzeichnet, daß man sie zu einer Funktion in Beziehung setzt, die man am besten als reine Einbildungskraft charakterisiert. Die Aufgabe des Denkens wird durch diese Einbildungskraft auf dem Wege der bildmäßigen Darstellung eines gleichsam zu gewinnenden „Monogramms" versinnlicht, ohne doch in dieser sinnlichen Fixierung einer wirklichen Zeichnung mit fest umrissenen Grenzen gleichzukommen. Dadurch eben erhält auch die Einbildungskraft den Charakter der Reinheit, daß sie in jedem Moment ihres Seins über das Gegebene hinausschreitet oder es überhaupt zu einem Gegebenen gar nicht kommen läßt. So bedeuten die Leistungen der reinen Einbildungskraft nichts anderes als die unendliche Verendlichung des Unendlichen, aber doch nicht so, wie sie in der reinen Logik auftritt als Aufgabe, sondern als mögliche Tatsache. Damit erst hat die Idee die Möglichkeit ihrer Realisierung erreicht, und damit ist auch die Idee endgültig jener Zone entrückt, in der sie als selbstgenügsames Urbild jenseits des Seins verharrt, ohne auf das Sein jemals einen direkten Einfluß zu gewinnen. So sehr es deshalb auch ein Verdienst Platos war, das Ethische jenseits des Seins zu etablieren, so hat er doch mit dieser Überspannung des Transzendenzcharakters es selbst verschuldet,

wenn Aristoteles und seine Schüler die Ideen selbst als gleichsam „abgeschiedene Geister“ ansprachen.

Daß mit dieser Charakteristik des Ideals kein erkenntniskritisches Novum erzeugt wird, geht aus einem Blick auf die Gottesidee hervor. Wenn Gott selbst als Realisationsfaktor der Ethik figuriert, so kann er doch nicht gleichzeitig den Charakter einer Ideenaufgabe involvieren. Man müßte sonst fragen, welcher Begriff steht uns zur Verfügung, um auch diese Idee wieder zu realisieren. Vielmehr muß auch hier die Idee ein bestimmtes mediales Gepräge haben, das weder als ein Sollen noch als ein Sein im empirischen Sinne begriffen werden kann. Diese Auffassung der Gottesidee hat auch Cohen schließlich zum Ausdruck gebracht, wenn er in seiner Ethik Gott als Prinzip der Konstanz der Natur für die Konstanz der Ethik auffaßt. Damit hat er offenbar nicht sagen wollen, daß die Natur nur eine ewige Aufgabe sein soll, sondern eine solche auch tatsächlich ist. Dieses Sein des Sollens bedeutet nicht nur die Möglichkeit der Aufgabe, sondern die Wirklichkeit der Aufgabe. Wenn aber das Ideal als ein Sein des Sollens die Möglichkeit des Sollens bedeutet, so ist auch hier wiederum in dem Idealbegriff eine Position gegeben, die weder rein logisch als Idee, noch rein psychologisch als Empfindung gedacht werden kann, die vielmehr eine mediale Intention gegenüber den beiden Grenzpunkten des Sollens und des Seins behauptet.

Trotzdem wäre es verfehlt, der Wissenschaft in ihren Resultaten den reinen Denkcharakter abzusprechen. Die Hypothese und der ihr äquivalente Idealbegriff gehen nirgends in die einzelnen wissenschaftlichen Endresultate ein. Vielmehr bilden sie immer nur die Vorstufe zur Wissenschaft, um dann von der Wissenschaft selbst überwunden und zu einer neuen Formulierung ihrer Gestalt gedrängt zu werden. Es ist sicher richtig, wenn Görland*) eine Teilung der Hypothesen in Arbeits- und Wirklichkeitshypothesen ablehnt. Denn in Wahrheit ist jede Arbeitshypothese eine Wirklichkeitshypothese, sofern sie die Wirklichkeit konstituieren hilft. Wiederum ist jede Wirklichkeitshypothese eine Arbeitshypothese, sofern die Hypothese in ihrem Beitrag zu dem Aufbau der Wirklichkeit die wissenschaftliche Arbeit in ständigem Fluß erhält. Der Generalnenner für diese beiden Arten der Hypothese ist aber in dem Begriffe der Arbeitsmöglichkeit zu erkennen, sofern die aus dem unergründlichen Schachte der Einbildungskraft hervorquellenden Hypothesen dem Wissenschaftstriebe ewig neue Anregungen, neue Aufgaben und neue Lösungen bringen und dadurch dem ewigen Prozeß des Denkens ewiges Material zur Verfügung stellen. Würde das von diesen Gebilden der reinen Phantasie erzeugte Arbeitsmittel statische Dauer-

*) Görland, Die Hypothese, S. 37 f.

momente enthalten, wie etwa absolute Zahlenkonstanten, und würden dann diese Konstanten in ihrer tatsächlichen Gegebenheit als unveränderliche Bestandteile in den Wissenschaftsprozeß eingehen, so müßte allerdings eine Verquickung von reinen Denkelementen und unkontrollierbaren Phantasieprodukten stattfinden. Da aber nach unseren Erwägungen gerade darin der Reinheitscharakter der Einbildungskraft und der des Ideals besteht, daß die Hypothese frei von allem empirischen Wirklichkeitsgehalt bleiben muß, um im Sinne kritischer Denkweise durch das „Nichtsein" der Empirie deren Sein zu begründen, so entfällt gänzlich die Gefahr einer Empirisierung der wissenschaftlichen Probleme.

Das tritt auch besonders deutlich in dem Arbeitswert hervor, den das Ideal für die Geschichtsforschung enthält. Wie man auch über Wesen und Prinzip der Geschichte denken mag, niemand wird bestreiten, daß für die Vereinigung und Komplexion der Elemente, die das geschichtliche Rohmaterial liefert, von dem Forscher stets eine sogenannte ideale Gestalt substruiert werden muß, die den Träger und Erzeuger der von den Quellen überlieferten Vorstellungen, Willensinhalte und Gefühlsintentionen bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Geschichtsforscher ebensosehr auf das Arsenal der Einbildungskraft angewiesen wie der Naturforscher. Aber auch hier muß diese substruierte ideale Persönlichkeit so elastisch und so weitherzig sein, daß sie jeder Tatsache der Erfahrung standhält. Damit ist gesagt, daß sie ebenso unendlichen Charakters sein muß, wie die Modifikationen unendlich sind, denen sich ein derartig subintelligiertes Ideal unterwerfen soll. Daher kann man auch einem solchen Forscher nicht den Vorwurf des Subjektivismus machen, weil ja der subjektive Charakter der von ihm zu substruierenden Persönlichkeitsbilder in Wahrheit übersubjektiv und überindividuell ist, da er jenseits aller empirischen Bestimmung seine Funktion entfaltet. Weil aber der Charakter der so erstehenden geschichtlichen Persönlichkeiten ewig modifizierbar ist, da ja die wissenschaftliche Auswertung der Quellen eine ebenso ewige Aufgabe ist, wie die der Naturerscheinungen, so kann keiner historischen Persönlichkeit der Charakter absoluter Gewißheit zugesprochen werden. Der Heroenkultus muß auch nach dieser Hinsicht als eine logisch verfehlte Erscheinung abgewiesen werden. Dies ist um so mehr berechtigt, als das Begreifen schon festgelegter historischer Erscheinungen ebensosehr ein freischaffendes Nacherzeugen der historischen Persönlichkeit erfordert, wie das Kunstschaffen ein solches Nacherzeugen der Kunstgegenstände. Darum kann das historische Bild, das der Leser von einer geschichtlich festgelegten Persönlichkeit gewinnt, niemals mit dem Bilde des Forschers identisch sein, auf dessen Initiative die geschichtliche Bildzeugung zurückgeht.

Ein weiterer Grund für die Unmöglichkeit einer solchen identischen

Nacherzeugung liegt darin, daß ja die Psyche des Forschers, die zum Aufbau der subintelligierten Persönlichkeit führte, nicht einmal von dem Forscher selbst in absolutem Sinne rekognosziert werden kann. Denn der Forscher, der im Zeitpunkt A dieses Bild entwirft, ist nie sicher, daß er noch im Zeitpunkt B die Identität dieses Bildes verbürgen kann, so wenig als jemals das Erinnerungsbild einem Wahrnehmungsbild adäquat ist. Man kann nicht dagegen einwenden, daß die den Aufbau des Bildes bedingenden Geschichtsmaterialien die Identität dieses Bildes bedingen. Denn sowenig jemals die Ausdrucksbewegungen eindeutig psychischen Elementen zugeordnet werden können, sowenig gibt es hier ein kongruentes Verhältnis zwischen psychischem Bilde und sinnlicher Ausdrucksform. Wenn aber schon der Forscher selbst nie dessen gewiß ist, daß sein von ihm im Zeitpunkt A erzeugtes Bild mit dem im Zeitpunkt B erzeugten identisch ist, wie kann dann der Leser jemals hoffen, sein durch die Lektüre gewonnenes Bild mit dem vom Forscher entworfenen identifizieren zu dürfen! Was von der geschichtlich fiktiven Persönlichkeit des Forschers in die Psyche des Lesers übergeht, ist genau wie bei der Kunstbetrachtung eine bestimmte dynamische Kraftwirkung, die den Leser veranlaßt, zu solchen Bildzeichnungen zu greifen, die dem Bilde des Forschers analog und ähnlich, aber nicht gleich sind. Damit würde freilich eine Atomisierung der Geschichte eintreten, die den Wissenschaftscharakter der Geschichte illusorisch macht, denn wahre Wissenschaft bedeutet Einheit der Erkenntnis und Einheit des Gegenstandes. Wie aber kann hier von einer Einheit gesprochen werden, wenn es ebensoviele historische Subjekte wie Forscher und Leser gibt! Dieser Befürchtung kann man nur entgehen, wenn man die Einheit der Geschichte nicht in der Identität der S u b j e k t e erblickt, die zwischen Leser und Forscher zu denken wäre, sondern in der Identität eines Z i e l e s, das Forscher und geschichtliche Subjekte dynamisch miteinander verbindet. Und dieses Ziel kann als Einheit erzeugendes Mittel nur die Ethik sein, d. h. die Einheit der Handlung, die die Einheit der Subjekte bedingt. Mit anderen Worten: Die den geschichtlichen Phänomenen zu substruierende Psyche muß eben jenes Moment herausheben, das der Psyche einen apriorischen Einheitscharakter verleiht, und dieses Moment ist die Ethik. Freilich müßte dieses ethische Moment in bildhafter Form zubereitet sein, nicht als leeres Abstraktum, wenn es den Aufbau der zu substruierenden Persönlichkeit ins Werk setzen will. Diese bildhafte Form aber gewinnt der Forscher aus der Einbildungskraft. Danach erweisen sich die geschichtlich konstruierten Persönlichkeiten als Fälle einer bildhaften Verkörperung des Sittlichen, die aber durch Vermeidung empirisch festgelegter Formen diesen historischen Persönlichkeiten eine solche Latitüde verleiht, daß sie von jeder-

mann zu jeder Zeit mit dem Gedanken nachgezeichnet werden können, in diesen Zeichnungen das Original vor sich zu haben. Erst hierdurch ist das unendlich weite Reich der Geschichte, ihrer Forscher und ihrer Betrachter zu einer höheren intelligiblen Einheit verschmolzen, ist also der Geschichte selbst bei aller unendlichen Variabilität ihrer Subjekte und Objekte der Charakter einer apriorischen Einheit gewahrt und verbürgt.

Auf dem Gebiete der Geschichte hat sich nun gezeigt, daß der Begriff des Ideals nicht nur eine praktische Bedeutung hat, die etwa darin besteht, rein theoretische Disziplinen in das Gebiet der Wirklichkeit überzuführen. Tatsächlich meint jedoch Natorp, daß die Kategorie der Modalität, also die dem Ideal entsprechende logische Funktion nur für die Hinüberführung der Mathematik in das Gebiet der Naturwissenschaft Geltung habe, nicht aber für die reine Mathematik als solche. Denn die Gegenstände der reinen Mathematik hätten ein Sein, eine Gegenständlichkeit, die gänzlich unabhängig von einer Beziehung zu unserer Erkenntnis wäre (Natorp, S. 84 a. a. O.): „Es ist sehr bemerkenswert, daß es innerhalb der bloßen Mathematik diesen Unterschied der Modalität nicht gibt. Zwar reden die Mathematiker von einer Existenz ihrer Begriffe (etwa des Irrationalen, des Imaginären), aber diese Existenz unterscheidet sich in nichts von der Möglichkeit und der Notwendigkeit. Was als mathematischer Begriff möglich, ist damit für die Mathematik sofort auch existent und sofort auch notwendig. Ist der Begriff erwiesen als in den Methoden der Mathematik begründet, so ist er damit gesichert nicht als bloß möglich, sondern mit dieser Möglichkeit für die Mathematik auch existierend, und mit dieser Existenz für sie zugleich notwendig. Dagegen in der Naturwissenschaft ist es wahrlich ein Unterschied, ob ein Satz ausgesprochen wird als bloß mögliche Hypothese, oder als erwiesene (wenn auch noch nicht weiter abgeleitete, deduzierte) Tatsache, oder endlich aus allgemeinen Gesetzen folgende und aus diesen notwendige Tatsache. Man kann daher sagen, daß erst die Modalität den Schritt von der bloßen Mathematik zur (wenn noch so mathematischen) Naturwissenschaft vollziehe. Quantität, Qualität und Relation beschreiben nur die Instrumente, definieren nur das Verfahren des Aufbaues des Gegenstandes, aber stellen noch nicht ihn selbst dar; die Modalität gibt die allgemeinen methodischen Bedingungen an, auf Grund dieser Verfahrungsweisen nun den Gegenstand selbst, als den der Naturwissenschaft, aufzustellen. Somit beschreiben gewiß auch sie bloß ein Verfahren; etwas anderes als die reinen Verfahrungsweisen des Denkens hat die Logik überhaupt nicht zu entwickeln; aber das Verfahren kommt hier zum Abschluß, indem es das Verfahren wird, direkt den Gegenstand aufzustellen.

Als allgemeines, gesetzmäßiges Verfahren übrigens muß die Modalität auch einer mathematischen Darstellung fähig sein, und sie ist es in der Tat. Die Gesetze des **Beweisens**, die ganz der Modalität angehören, des Beweises der Gewißheit nicht nur und der Notwendigkeit, sondern auch der Wahrscheinlichkeit, d. h. der Grade der Möglichkeit, lassen sich in rein mathematischer Gestalt entwickeln. Die Logistik als Kalkül des Beweisens bestätigt genau diese Auffassung der Modalität."

So interessant diese Anschauung über das Verhältnis zwischen reiner und angewandter Mathematik auch ist, so wenig vermögen wir ihr beizustimmen. Der Begriff der Möglichkeit, wie er der Modalität zugrunde liegt, zielt keineswegs immer auf einen derartigen Existenzbegriff ab, wie ihn Natorp vor Augen sieht. Existent ist ein Gegenstand auch dann, wenn er außerhalb jener Region bleibt, die wir als sinnlich zu bezeichnen pflegen. Das Sinnliche selbst ist ja schließlich auch nichts anderes als ein Komplex von kategorialen Schichten, der sich nur durch die eigenartige Verschlingung der einzelnen Schichten von den einfacheren Gebilden des reinen Denkens unterscheidet. Es handelt sich also um einen graduellen, aber nicht um einen prinzipiellen Unterschied zwischen mathematischer und naturwissenschaftlicher Existenz. In Wirklichkeit ist der Begriff der mathematischen Hypothese keineswegs auf das mathematische Beweisverfahren beschränkt. Vielmehr ist, wie Natorp selbst (88 u. a. St.) ausführt, jeder einzelne Begriff innerhalb der Mathematik gegenüber den aus ihm zu erschließenden neuen Begriffen eine Hypothese, weil der wahre Geltungswert des Urbegriffes erst an jenen Begriffen sich erprobt, die auf ihn selbst als ihren Urbegriff zurückgehen. Das Kriterium für die Berechtigung der Hypothese liegt einzig und allein in der Ermöglichung neuer Erkenntnisse von neuen Gegenständen. Daher unterscheidet schon Kepler die geometrische, die astronomische und die physische Hypothese (vgl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 2. Aufl., S. 431). Und daß auch die Arithmetik ihre Hypothese hat, beweist Cohen (ibid.) aus der komplexen Zahl, die selbst Cauchy früher als unmöglich bezeichnet hatte.

Daß diese Anschauung auch in den Reihen der **Physiker** immer mehr durchdringt, geht besonders aus den Worten hervor, die **Planck** für die Empfehlung der „Infinitesimaltheorie", der Zurückführung aller „teleskopischen" Wirkungen auf „mikroskopische" findet. So schreibt er in seinem Buche: **Das Prinzip der Erhaltung der Energie** (S. 277): „Man glaubte früher, daß alles Geschehen in der Natur, der geistigen wie der physischen, seinen Grund und seine ausreichende Erklärung findet nicht allein in gleichzeitig wirkenden Umständen, sondern daß im allgemeinen sowohl Vergangenes wie auch Zukünftiges (Teleologie) direkt mitbestimmend in den Gang der Dinge eingreift

und so das Kausalitätsgesetz beeinflußt. Die moderne Naturwissenschaft — und darin beruht gerade der mächtige Vorsprung, den sie vor der antiken voraus hat — hat diesen Glauben zerstört, sie nimmt an, daß in letzter Linie der gegenwärtige Zustand: das, was gerade augenblicklich in der gesamten Welt vorgeht, die vollständig bestimmende Ursache dessen bildet, was im nächsten Moment eintreten wird, daß also in der fortlaufenden Kette der Veränderungen jedes Glied durch das unmittelbar vorhergehende selbständig und in seinem ganzen Umfange bedingt wird."

Wenn ferner Planck der Erwartung Raum gibt, daß nicht nur auf zeitlichem, sondern auch auf dem Gebiete der räumlichen Wirkungen die „Infinitesimaltheorie" zur Anerkennung gelange, so ist diese Erwartung schon deshalb begründet, weil ja, wie wir sahen, alle Raumrelationen als Antizipationsgebilde auf Zeitrelationen mathematisch reduzierbar sind.

Indessen sind diese Begriffe keineswegs erschöpfend, vielmehr hat das kritisierende Bewußtsein, wie es in der Möglichkeit zum Ausdruck kommt, das Recht und die Pflicht, alle Leistungen des Denkens als hypothetische Vorwegnahmen zu bezeichnen. Das ganze System des kritischen Idealismus ist nichts anderes als der Inbegriff von Hypothesen, und es war schon Plato, der den Zentralbegriff des Idealismus, die Idee als Hypothesis bezeichnete. Daher ist auch jeder einzelne Begriff innerhalb des Systems als hypothetisch zu werten. Wenn im Sinne der Cohenschen Ursprungsphilosophie der Begriff des Infinitesimalen die Realität bedeutet, so liegt auch in dieser Definition eine hypothetische Annahme, deren Berechtigung erst in dem „stetigen Gang der Wissenschaft" erprobt wird. Was aber als das Charakteristische in der sogenannten mathematischen Urgleichung hervorleuchtet, das ist die Bestimmung des Infinitesimalen als einer unendlich kleinen Variablen (dx), und die unendliche Summe der Infinitesimalen ist wiederum eine Variable (x), woraus sich ergibt, daß auch hier wiederum der Ausschluß aller Konstanten das Kennzeichen des hypothetischen Ansatzes bildet: Weil eben die Hypothese, bzw. ihr Gegenstand frei von jeglicher existenten Bestimmung ist, ermöglicht sie die Existenz der Gegenstände, wobei man, wie schon hervorgehoben wurde, unter Existenz nur den lückenlosen, kontinuierlichen Zusammenhang des neuen Gegenstandes mit seinem ihn erzeugenden Urgegenstande versteht.

Kann demnach die Anwendung der Modalität auch auf dem abstraktesten Gebiete der Wissenschaft, der reinen Mathematik nicht geleugnet werden, so hindert nichts, diesem Begriffe auch auf allen theoretischen Gebieten zentrale Bedeutung zuzusprechen. Dies leuchtet um so mehr ein, als das Schema im Sinne einer Vereinigung von Sollen

und Sein, von Forderung und Erfüllung für jede begriffliche Reihe seine Geltung hat. In jeder Reihe ist das erste Glied eine Forderung zur Erzeugung eines neuen Gliedes, während das zweite Glied die Erfüllung dieser Forderung freilich nur relativ darstellt. Dieses Schema wiederholt sich nach rückwärts und vorwärts ins Unendliche. Daher darf es kein Gebiet geben, auf dem der Begriff des Ideals nicht auch konstitutive Bedeutung gewänne. So kommt der Idealbegriff nicht nur für die Erfüllung der Ethik, also für die Geschichte als das Wirkungsfeld der Ethik in Frage, sondern auch für jenes theoretische Gebiet, das als Faktum des Ethischen an sich existiert, für die Rechtswissenschaft. Drei Begriffe bilden im Rechte, im Sinne Cohenscher Definition, die Stadien, deren Zusammenschluß das Recht konstituiert. Es sind, genau wie auf dem Gebiete der Logik, die Begriffe der Einheit, der Vielheit und der Allheit. Bilden nun Einheit und Allheit die Grenzbegriffe innerhalb jener Reihe, die das Ethische an sich zu durchlaufen hat, so bedeutet die Vielheit jene relative Synthese einzelner Reihenglieder, die ihren Abschluß erst durch die Verwandlung in die Allheit gewinnt. Was ist dies aber für eine Vielheit, die den Übergang von der Einheit zur Allheit markiert? Welche nationalen, religiösen oder sonstigen empirischen Merkmale weist sie als ihr Konstituens auf? Keines davon. Sie trägt den neutralen Ausdruck der Gemeinschaft, um damit zu zeigen, daß ihre Synthese lediglich in dem Prozesse der Vereinigung als solcher besteht, wie ja auch auf dem Gebiete des Mathematischen der Mehrheitsbegriff (x) sich völlig variabel verhält, ohne jemals eine bestimmte Größe auf sich zu nehmen. Nur die Aufgabe der unendlichen Synthese, zu der sich die Mehrheit erweitern muß, und, weil größenlos, erweitern kann, drückt der Begriff des x auf mathematischem Gebiete, der der Gemeinschaft auf ethischem Gebiete aus. So haben wir hier wiederum das Eigenartige des Idealbegriffs vor uns. Das Ideal bildet nicht die Mehrheit als solche, denn diese ist allein aus den Grundbegriffen der für sie maßgebenden Bewußtseinsrichtung zu gewinnen. Was es aber über diese reine Bewußtseinsschöpfung hinaushebt, das ist seine Ausstattung mit einem sinnlichen endlichen Materiale, das in Wahrheit doch wieder über alle sinnlich materialen Grenzen hinausschreitet. Dieser eigenartige Zwischencharakter, der den Begriff weder als rein empirisch noch als rein apriorisch erscheinen läßt, um gerade durch diese transempirische Färbung, oder genauer durch seine unbestimmte Bestimmung das Bestimmte zu ermöglichen, das ist das eigentümliche Kennzeichen des Ideals, womit keineswegs dieser Übergangsbegriff der reinen logischen Sphäre entrückt werden soll; vielmehr soll damit nur jene Bewußtseinsregion bezeichnet werden, die einem reinen Verstandesbegriff nicht seine Geltung, wohl aber seine Form und Realisation verleiht.

VIII. Psychologische und transzendentale Einbildungskraft.

Die bisher ermittelten Funktionswerte der Einbildungskraft bestehen darin, daß die Einbildungskraft für alle Werte des Bewußtseins die Übergangsinstanz markiert, durch welche die Forderungen der Idee in die Wirklichkeit hinausgeführt werden. Die Eigenart dieses Vermittelungsbegriffs bekundet sich aber in der Tatsache, daß die Ideen in der Phantasie eine besondere Umprägung ihres Ursprungscharakters erhalten: Sie werden in eine Art von Sinnlichkeit verwandelt, die doch wiederum keine ist, sofern dieser Sinnlichkeit jene Abgrenzung fehlt, die wir mit dem Begriffe der Wirklichkeit zu verbinden pflegen: An die Stelle der Konstanz tritt die Variabilität, an die Stelle des statisch Besonderen ein dynamisch Allgemeines. Die in der Wirklichkeit empfundene und erlebte Einzelheit mit ihrem definitiven Abschluß nach vorwärts und rückwärts verwandelt sich in der Phantasie in einen abschlußlosen, weil ewig neu zu begrenzenden Vielheitskomplex, oder genauer: Der abschlußlose Begriff des Bewußtseins geht in einen ewig abschließbaren, aber nie abgeschlossenen Begrenzungsprozeß über. So gilt auch hier die Devise des Idealismus: Ohne Sonderung keine Vereinigung, ohne Vereinigung keine Sonderung. Daher kann das der reinen Einbildungskraft entstammende Gebilde weder mit der ewig fortschreitenden Idee noch mit der ewig stillstehenden Wirklichkeit zusammenfallen; es verharrt vielmehr in der Schwebe der Medialität. Dabei muß nochmals betont werden, daß der logische Geltungswert des Phantasiegebildes nicht mit dessen psychologischer Genese verwechselt werden darf. Der logische Geltungswert dokumentiert sich einzig und allein in der Funktion, die dieses Gebilde im Prozeß des Bewußtseins entfaltet, die Genese aber weist uns auf die psychischen Mittel hin, durch welche der Vollzug jener Gebilde ins Werk gesetzt wird. Hier aber könnte ein wichtiger Einwand erhoben werden: Welchem Interesse soll mit einer derartigen Frage nach der psychologischen Genese eines philosophischen Funktionsbegriffs, wie ihn der Begriff des Ideals prästiert, gedient werden? Kann es für den Verlauf des

Kulturprozesses nicht völlig gleichgültig sein, woher seine Erkenntnismittel die Materialien ihrer Konstitution beziehen? Wozu dann überhaupt die Reflexion auf die Einbildungskraft? Und wo gibt es überhaupt einen schlüssigen Beweis dafür, daß Gebilde, wie Hypothese und Ideal, gerade der Phantasie entspringen? Ist hier nicht vielmehr die Phantasie eine aposteriore Konstruktion, bei der es stets zweifelhaft bleiben muß, ob sie wirklich die Quelle bildet, aus welcher der Idealbegriff gespeist wird? Indessen können derartige Einwürfe rasch erledigt werden. Müssen solche Bedenken nicht auch bei den Gebilden des Denkens, Wollens und Fühlens entstehen? Bilden nicht auch hier die sogenannten „Vermögen" vaticinationes post eventum? Ist es wirklich möglich, derartige Vermögen als existent zu beweisen? Und doch bedeuten sie eine Vereinfachung des wissenschaftlichen Betriebes, sofern man unter ihnen nicht wirkliche Hypostasen der von ihnen vertretenen Bewußtseinsrichtungen versteht, sondern einzig und allein die Sammelausdrücke all jener eigenartigen Gebilde, die im Gegensatze zu den übrigen Bewußtseinsformen ihre spezifische Prägung bekunden. Eine solche Wertung setzt freilich voraus, daß für all die verschiedenen Bewußtseinsformen eine Einheitsidee gefunden ist, als deren Bezeichnung der Sammelausdruck figuriert. Dann aber bildet das sogenannte „Vermögen" den Schlußstein der Einheitsbildung, der also erst dann gelegt werden kann, wenn die Einheitsbildung vollendet ist. So erweist sich das Vermögen als die ewige Aufgabe einer Einheitsbildung, die eben wie alle Aufgaben des Bewußtseins niemals restlos erfüllt werden kann. Unter welchen Gesichtspunkten aber kann sich diese Einheitsbildung vollziehen? Offenbar muß der Gesichtspunkt ein derartiger sein, daß die Einheitsbildung im Sinne wahrer Erkenntnis den Charakter der Reinheit bekundet, also von keiner gegebenen Tatsache ihren Ausgang nimmt, sondern alle Tatsachen als Mittel zum Zwecke der ewigen Einheitsbildung verwendet. Mithin muß der Einheitszweck in Motiven gesucht werden, die außerhalb des Tatsachenmaterials stehen, um dieses selbst zu beherrschen. Solche tatsachenfreien Motive bilden aber stets die Funktionen und Geltungswerte für den Aufbau des kulturellen Bewußtseins. So bringt die Funktion der mathematisch naturwissenschaftlichen Begriffe Einheit in das Denken, die Funktion der Rechtsbegriffe Einheit in das Gebiet des Willens, die Funktion der künstlerischen Gebilde Einheit in das Gebiet des Gefühls. Und so bringt die Funktion des Ideals Einheit in das Gebiet der Einbildungskraft. Ist aber einmal das Einheitsziel eines psychischen Tatsachenkomplexes gegeben, dann hat die Psychologie die Aufgabe, festzustellen und zu prüfen, inwiefern das Tatsachenmaterial die Aufgabe der Einheitsbildung unterstützt. Diese Aufgabe ist keineswegs über-

flüssig. Denn gar zu häufig wird als Ziel der Einheitsbildung ein Motiv angesetzt, das einerseits für den Aufbau der Kultur keinerlei Bedeutung hat und andererseits nur auf eine Vermischung aller Eigenwerte der psychischen Gebilde hinausläuft. Man braucht nur an die Münsterbergsche Urempfindung zu denken, in deren allmählicher Differenzierung die Entstehung der psychischen Grundrichtung zu erblicken wäre. Besonders aber spricht für die Ablehnung einer derartigen Motivenjagd die ungeheuere Verwirrung in der Frage nach der Bedeutung der psychischen Gebilde. Speziell das Problem der Phantasie weist darin eine solche Fülle von Widersprüchen auf, wie sie auf keinem anderen Gebiete zu finden ist.

Die Unsicherheit der Charakteristik der Phantasie bekundet sich besonders in der Tatsache, daß nirgends darüber Klarheit herrscht, in welcher Beziehung die Phantasie zu den übrigen seelischen Vorgängen steht. Dilthey*) sieht in den Phantasievorstellungen nur eine Fortsetzung reproduzierter Vorstellungen: „Wiedererinnerung ist zugleich Metamorphose. Und diese Erkenntnis läßt den Zusammenhang zwischen den elementarsten Vorgängen des psychischen Lebens und den höchsten Leistungen unseres schöpferischen Vermögens sichtbar werden. Sie läßt in die Ursprünge jenes mannigfaltigen, an jedem Punkte ganz individuellen und nur einmal so vorhandenen, beweglichen geistigen Lebens blicken, dessen glücklichster Ausdruck die unsterblichen Geschöpfe der künstlerischen Phantasie sind. Die Reproduktion selber ist ein Bildungsprozeß." Demnach wäre das Neue der Phantasieschöpfung nur graduell von den Schöpfungen der Reproduktion verschieden, und von einem besonderen Vermögen der Phantasie, dessen Gebilde von denen der übrigen Vermögen sich etwa so scharf abheben würden wie die Willensschöpfungen von den Denkschöpfungen, kann nicht mehr gesprochen werden. Für diesen Standpunkt kann sich Dilthey auf Kant**) berufen, der in seiner Anthropologie der Phantasie die Schöpferkraft prinzipiell abspricht: „Wenn also gleich die Einbildungskraft eine noch so große Künstlerin, ja Zauberin ist, so ist sie doch nicht schöpferisch, sondern muß den Stoff zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen." In ähnlichem Sinne äußert sich Wundt (Grundriß, S. 322): „Wo die Verbindung der Elemente des Ganzen als eine eigenartige, von den Assoziationsprodukten der Eindrücke erheblich abweichende erscheint, da wird die Gesamtvorstellung, ebenso wie jeder ihrer relativ selbständigen Vorstellungsbestandteile, wohl auch eine Phantasievorstellung oder ein Phantasiebild genannt. Da sich übrigens diese willkürliche Synthese bald mehr, bald weniger von den in den unmittelbaren

*) Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung 182.

**) Kant, Bd. VII, ed. Hartenstein 482.

Sinneswahrnehmungen und ihren Assoziationen gegebenen Verbindungen entfernen kann, so ist praktisch kaum eine scharfe Grenze zwischen Phantasie- und Erinnerungsbild zu ziehen. Auch bildet das positive Merkmal der willkürlichen Synthese ein wesentlicheres Kennzeichen des apperzeptiven Vorgangs als das negative, daß die Beschaffenheit der Verbindung keiner einzelnen bestimmten Sinneswahrnehmung entspricht. Zugleich liegt hierin der augenfälligste äußere Unterschied der Phantasie- von den bloßen Erinnerungsgebilden begründet. Er besteht darin, daß jene in ihrer Klarheit und Deutlichkeit, wie auch meist in der Vollständigkeit und Stärke ihres Empfindungsinhalts den unmittelbaren Sinneswahrnehmungen näher stehen als diese. Dies erklärt sich wohl daraus, daß die hemmenden Wechselwirkungen, welche die freischwebenden Assoziationen aufeinander ausüben, und welche es zu einer festeren Gestaltung der Erinnerungsgebilde nicht kommen lassen, durch die willkürliche Bevorzugung bestimmter Vorstellungsgebilde vermindert oder beseitigt werden. Man kann daher in Phantasiebildern sich ergehen wie in wirklichen Erlebnissen. Bei Erinnerungsbildern ist das nur dann möglich, wenn sie zu Phantasiebildern werden, d. h. wenn man die Erinnerungen nicht mehr bloß passiv in sich aufsteigen läßt, sondern bis zu einem gewissen Grade frei mit ihnen schaltet, wobei dann freilich auch willkürliche Veränderungen derselben, eine Vermengung erlebter und erdichteter Wirklichkeit, nicht zu fehlen pflegen. Darum bestehen alle unsere Lebenserinnerungen aus ‚Dichtung und Wahrheit'. Unsere Erinnerungsbilder wandeln sich unter dem Einfluß unserer Gefühle und unseres Willens in Phantasiebilder um, über deren Ähnlichkeit mit der erlebten Wirklichkeit wir meist uns selbst täuschen."

Die soweit angeführten Worte Wundts lassen erkennen, daß der Unterschied zwischen Erinnerungs- und Phantasiebild nur in dem erhöhten Einfluß besteht, den Gefühl und Wille für den Aufbau des Phantasiegebildes geltend machen. Gleich sind beide Gebilde insofern, als beide apperzeptive Verbindungen darstellen, die „unmittelbar als unter der Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommend aufgefaßt werden." Berücksichtigt man die Tatsache, daß für Wundt die Aufmerksamkeit das konstitutive Motiv der Apperzeption bildet (S. 252), in der Apperzeption selbst jedoch das Wollen als die Grundtatsache zutage tritt, „in der alle Vorgänge wurzeln, deren psychische Elemente die Gefühle sind", so bedeutet das unter unmittelbarer Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande gekommene Phantasiebild nichts anderes als einen konzentrierten Willens- und Gefühlsprozeß, der im Erinnerungsbild nur schwächer vertreten ist. Damit sehen wir aber die Phantasie direkt dem Wollen, indirekt dem Gefühl angegliedert, ohne daß von einer spezifischen Sonderposition die Rede wäre,

in der sich die Phantasie von den übrigen psychischen Funktionen prinzipiell unterschiede.

Bestehen sonach zwischen Gedächtnis und Phantasie nur graduelle, nicht prinzipielle Divergenzen, so gilt das gleiche für das Verhältnis zwischen Verstand und Phantasie. Subsumiert unter den Oberbegriff der apperzeptiven Analyse bilden sie beide Vorgänge gleicher Formen, die nur mit Rücksicht auf das sie bestimmende Grundmotiv in entgegengesetzten Richtungen verlaufen. In bezug auf das Grundmotiv der Phantasietätigkeit gilt folgendes (ibid): „Dieses besteht bei der ‚Phantasietätigkeit' in der Nacherzeugung wirklicher oder der Wirklichkeit analoger zusammengesetzter Erlebnisse. Unmittelbar an die Assoziationen sich anlehnend, ist daher die Phantasietätigkeit die ursprünglichere Form der apperzeptiven Analyse. Sie beginnt mit einer mehr oder minder umfassenden, aus mannigfachen Vorstellungs- und Gefühlselementen bestehenden Gesamtvorstellung, die den allgemeinen Inhalt eines Erlebnisses umfaßt, in welchem die einzelnen Bestandteile zunächst nur unbestimmt ausgeprägt sind. Die Gesamtvorstellung zerlegt sich dann in einer Reihe sukzessiver Akte in eine Anzahl bestimmterer teils zeitlich, teils räumlich verbundener Gebilde. So schließen hier an eine primäre willkürliche Synthese analytische Akte sich an, infolge deren wieder Motive einer neuen Synthese und damit einer Wiederholung des ganzen Prozesses mit einer teilweise veränderten oder mit einer beschränkteren Gesamtvorstellung entstehen können.

Die Phantasietätigkeit zeigt zwei Entwicklungstufen. Die erste, mehr passive, geht unmittelbar aus den gewöhnlichen Erinnerungsfunktionen hervor. Sie findet sich namentlich in der Form der Antizipation der Zukunft fortwährend in unserem Gedankenlauf und spielt als Vorbereitung der Willensvorgänge eine wichtige Rolle in der psychischen Entwicklung. Doch kann sie in analoger Weise als ein beliebiges Hineindenken in imaginäre Lebenslagen oder in äußere Erscheinungsfolgen vorkommen. Die zweite, aktivere Form steht unter dem Einfluß streng festgehaltener Zweckvorstellungen und setzt daher einen höheren Grad willkürlicher Gestaltung der Phantasiebilder und ein höheres Maß teils hemmender, teils auswählender Wirkungen gegenüber den unwillkürlich sich aufdrängenden Erinnerungsbildern voraus. Schon die ursprünglichere Synthese der Gesamtvorstellung ist hier eine planvollere. Eine einmal entstandene Gesamtvorstellung wird strenger festgehalten und durch eine vollständige Analyse zerlegt, wobei die Bestandteile häufig wieder untergeordnete Gesamtvorstellungen bilden, auf die der nämliche Prozeß der Analyse abermals Anwendung findet. Auf diese Weise beherrscht das Prinzip der zweckmäßigen organischen

Gliederung alle Produkte und Prozesse der aktiven Phantasietätigkeit. In deutlichster Weise zeigt sich dies an den Erzeugnissen der Kunst. Doch finden sich auch schon in dem gewöhnlichen freien Spiel der Phantasie mannigfache Übergänge zwischen der passiven, noch unmittelbarer an die Erinnerungsfunktion sich anlehnenden, und der aktiven, von festeren Zwecken geleiteten Phantasietätigkeit."

Überblicken wir die soweit geschilderte Phantasietätigkeit, so fällt vor allem die Relativität auf, die nicht nur zwischen Phantasie und den anderen seelischen Funktionen obwaltet, sondern sogar innerhalb der Phantasie selbst. Stets handelt es sich um ein Mehr oder Weniger, nirgends sind absolut feststehende Grenzen gesetzt. Wo aber derartige Scheidewände fehlen, da muß unbedingt auf dem Boden der damit prinzipiell zugestandenen Identität eine Vermischung der Gerechtsamen unter den einzelnen seelischen Funktionen stattfinden, deren verderbliche Konsequenzen gerade auf ethischem Gebiete zuerst hervortreten. Was aber die spezielle Charakteristik der Phantasie betrifft, so zeigt der von Wundt behauptete relative Übergang von passiver zu aktiver Phantasietätigkeit am allerdeutlichsten, daß ohne eine voraufgehende logische Untersuchung jede psychologische Reflexion die Hauptprobleme eines Phänomens völlig übersieht. Worin besteht die aktive, worin die passive Tätigkeit? Faßt man den Begriff aktiv in dem Vollsinne seines Wortes auf, so kann er nur jene unabhängige Spontaneität bedeuten, wie sie in dem transzendentalen Apriori ihren sinngemäßen Ausdruck hat. Eine solche spontane Aktivität läßt sich aber nirgends auf dem Wege der Zergliederung und Selbstbeobachtung ermitteln, denn alle derartigen Erkenntnismittel bleiben unzureichend, weil wir niemals dessen gewiß sind, daß wir alle Beweisinstanzen erschöpft haben. Die wahre Aktivität ist eben ein Begriff, der nur auf dem Wege der Geltung deduzierbar ist, wie ja auch die wahre Verstandesaktivität nur auf dem Wege wissenschaftlichen Geltungswertes, wie ihn das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft enthält, erkannt werden kann. Hier hätte also ein Faktum ermittelt werden müssen, wo wahre Aktivität der Phantasie schöpferisch gestaltet. Wundt findet sie „in deutlichster Weise" in der Kunst. Die superlativische Fassung ist überaus charakteristisch: Ein absoluter Beweis kann also selbst in der Kunst nicht erblickt werden. Weshalb soll aber die Kunst nur die Illustration zur Aktivität bilden? Worin besteht die Aktivität der Kunst? Wundt wird antworten: In der zweckmäßigen organischen Gliederung aller Produkte und Prozesse der aktiven Phantasietätigkeit. Aber was ist denn der Zweck, der als Gliederungsprinzip figurieren soll? Hier gab es nur eine Antwort: Der Zweck ist eben das Prinzip der Kunst. Also liegt das Aktivitätsprinzip der Phantasie nicht in ihr selbst, sondern in jener

Kulturfunktion, zu deren Aufbau die Phantasie mitberufen scheint. Da aber das Aktivitätsprinzip einer Kulturfunktion in ihrer Reinheit, also in ihrer apriorischen Konstitution liegt, so muß auch die Phantasie selbst apriorische Geltung haben, wenn sie für die Realisierung einer apriorischen Kulturfunktion in Frage kommen soll. Ist durch den Nachweis bestimmter Kulturfakten eine derartige aktive Geltung der Phantasie außer Zweifel gestellt, so kann es wohl psychologisch einen Übergang zwischen aktiver und passiver Phantasietätigkeit geben, niemals aber vom Standpunkte kulturlogischer Geltung: Zwischen den Gebieten empirischer Passivität und apriorischer Aktivität herrscht nur das Gesetz des Widerspruchs, niemals aber das des Gegensatzes, sonst wäre allen kulturwidrigen Erscheinungen Tür und Tor geöffnet. Weil aber gerade eine selbstherrliche Psychologie mit Rücksicht auf die alle Widersprüche in Gegensätze relativierende Psyche die Schranken kulturlogischer Geltung beseitigt, kann sie auch nie ohne voraufgehende Orientierung an dem Grundbestande kulturlogischer Werte ihre analysierende und beschreibende Funktion entfalten.

Indessen könnte gegen ein derartiges „kulturlogisches" Usurpationsgelüst ein wichtiger Einspruch erhoben worden. Die Auswahl jener kulturlogischen Fakten, als deren Konstituens irgendein apriorisierter seelischer Vorgang erscheint, setzt doch unbedingt einen bestimmt formulierten Habitus jenes psychischen Ansich voraus, dessen Inkarnation das Kulturfaktum bilden soll. Also muß doch auch hier die Wertung des psychischen Konstituens als eine dogmatische Fiktion angesprochen werden. Worin unterschiede sich dann diese psychologische Einzelfiktion von dem Dogmatismus der Psychologie überhaupt? Ein scharfer Blick auf den wahren Arbeitsbetrieb der transzendentalen Deduktion wird jedoch diesen Einspruch leicht widerlegen. Gewiß geht eine bestimmte Annahme jeder Erklärung wissenschaftlicher Phänomene voraus. Aber diese Annahme ist immer nur provisorisch und hypothetisch. Die Erscheinungen selbst müssen diese Annahme bestätigen und verifizieren; sie müssen selbst die Antwort auf die in der erwähnten Annahme enthaltene Möglichkeit geben. Sie müssen selbst darüber entscheiden, ob jene Hypothese das Fundament ihrer Substanz bilden kann, und ob ferner auf Grund dieses Fundaments auch solche Erscheinungen erklärt werden, die mit den momentan bearbeiteten Erscheinungen im Zusammenhang stehen. Und da diese mit ihnen zusammenhängenden Erscheinungen ins Unendliche gehen, so kann auch die erwähnte Hypothese niemals absolute Geltung erhalten. Sie bleibt ewig korrigierbar, weil eben auch der Kreis der durch sie zu erklärenden Phänomene sich endlos erweitert. So ist das Verhältnis zwischen dem hypothetisch angenommenen Erscheinungsgrund und der

Erscheinung selbst ein korrelatives: Die Erscheinung bleibt ebensosehr auf die Erklärung angewiesen, wie die Erklärung auf die Erscheinung, absolut ist nur die Rechtfertigung und Prüfung dieses Verfahrens vor dem Forum der überphänomenalen Logik. Gelten aber diese Ausführungen als zutreffend, so kann unmöglich die hypothetisch auftretende Psychologie der Kulturlogik mit dem dogmatischen Psychologismus verwechselt werden.

Die Richtigkeit dieser Theorie wird am besten durch die Fruchtbarkeit erwiesen, die in der Anwendung dieser Theorie auf die Erforschung der verschiedensten Problemgebiete hervortritt. Soweit man auch die Werke der Psychologie nachschlagen mag, nirgends wird man die Verwendung der Phantasie auf anderen Gebieten als auf dem der Kunst antreffen, höchstens wird noch beiläufig erwähnt, daß auch Forscher und Entdecker aus dem tiefen Schachte der Phantasie ihre fruchtbringenden Ideen ausgraben. Dagegen findet man zahlreiche Betrachtungen über die geistigen Vorgänge, die sich bei der Betätigung der Phantasie abspielen mögen, namentlich ist es der ganz vage Begriff der „Stimmung", der hier die Verlegenheit verbergen soll, in die der nach den letzten Triebfedern des geistigen Organismus suchende Forscher hineingeraten ist. Andere reden gar im Hinblick auf Nietzsches Zarathustra von einer völligen Ausschaltung des Bewußtseins, wenn die schöpferische Phantasie beginnt, ihre geheimnisvollen Kräfte ins Spiel zu setzen. Daß dies alles andere als exakte Forschung ist, kann kaum bezweifelt werden. Wieviel einfacher und wissenschaftlich ertragreicher ist doch jenes Verfahren, das eine aus bestimmten wissenschaftlichen Gegenständen ermittelte Tatsache als Hypothese auf alle Kulturgebiete anwendet, um festzustellen, ob diese Gebiete gleichsam die Antwort auf die in jener Hypothese enthaltenen Fragen erteilen.

Gewiß bleibt es fraglich, ob etwa die von uns aus dem Begriffe des Schematismus abgelesene Eigentümlichkeit der Restriktion und Realisation mit dem Grundbegriffe der Phantasie etwas gemein hat. Und nicht minder bleibt es problematisch, ob die Verallgemeinerung der aus dem Schematismus eruierten Grundbegriffe in der Phantasie beheimatet ist. Aber der Begriff der Phantasie hat sich eben nach den Tatsachen der Erfahrung und der wissenschaftlichen Kritik zu richten, die wissenschaftliche Kritik hat aber nicht einen dogmatisch fixierten Begriff als unantastbares Gut in Pacht zu nehmen. Um so eher ist man zu einer solchen nachträglichen Begriffsbestimmung berechtigt, als selbst im Sinne einer psychologischen Terminologie die sogenannten seelischen Vorgänge nur „Hilfsbegriffe" bedeuten, die eine Orientierung über die verschiedenen seelischen Gebilde ermöglichen

sollen, denen aber keineswegs absoluter Wirklichkeitswert beizulegen ist. Andererseits ist es aber gerade durch die Reichweite der von uns stabilierten Hypothese möglich, eine ganze Reihe von Tatsachen zu ermitteln, die mit den Gebilden der künstlerischen Phantasie auf einer Stufe stehen und deshalb zur gleichen logischen Würdigung auffordern, die für die Erzeugnisse der künstlerischen Phantasie maßgebend ist.

Erstrecken sich ferner die hierfür in Betracht kommenden Tatsachen auf alle Gebiete des Kulturbewußtseins, auf Logik, Ethik und Ästhetik, so ist der unumstößliche Beweis dafür erbracht, daß die in der erwähnten Begriffsbildung der Phantasie zutage tretenden „Vorgänge“ keineswegs irgendeinem der schon bekannten seelischen Vorgänge als Appendix willkürlich angereiht und dadurch mit ihm identifiziert werden dürfen. Vielmehr bilden sie, weil über alle seelischen Vorgänge gleichmäßig verbreitet, ein „Vermögen“ sui generis mit ganz bestimmter Grenzabscheidung, bei der nicht von einem „mehr“ oder „weniger“ gesprochen werden darf. Im übrigen ist es für den „stetigen Gang der Wissenschaft“ völlig gleichgültig, wie sich die zergliedernde, beschreibende und rubrizierende Psychologie mit den Tatsachen des logischen Kulturbewußtseins abfindet. Er kümmert sich um eine derartige Psychologie schon deshalb nicht, weil diese Art der Wissenschaft nicht gleich der Erkenntniskritik „Forderungen“ an die Einzelwissenschaften zu stellen hat, sondern nur gleich einem uninteressierten Zuschauer und Beobachter feststellt, *was* und *wie* es ist.

Ganz anders freilich verhält es sich, wenn auch die Psychologie eine Art von Normwissenschaft wird, die im Interesse des logischen Kulturbewußtseins Aufgaben zu erfüllen hat, die bisher noch von keiner anderen Richtung des Kulturbewußtseins in Angriff genommen wurden. Eine solche Aufgabe kann die Psychologie vertreten, wenn sie darauf achtet, daß im Interesse einer psychologischen Begriffsbildung erst all die Tatsachen des logischen Kulturbewußtseins soweit gesammelt und ausgewertet werden, bis sie für eine widerspruchsfreie Einheitssynthese die nötige Grundlage abgeben. Diese Einheitssynthese kann freilich nur so verstanden werden, wie sie dem wahren Begriffe der Einheit entspricht: Sonderung in der Vereinigung, Vereinigung in der Sonderung. In unserem Falle: Sonderung in der Abscheidung von den übrigen Bewußtseinsgebilden und Vereinigung in der Betonung jener Momente, die für alle Bewußtseinsrichtungen die allgemeine und notwendige Gemeinschaftsbasis bedeuten. Nur bei solch einem konstanten Spannungsverhältnisse zwischen Einheit und Sonderheit ist eine Identität der verschiedenen Bewußtseinsgebilde verhütet. Gerade die Psychologie der Phantasie liefert hierfür ein beredtes Beispiel: Wie man auch immer die Phantasie psychologisch definiert, als Reproduktion oder Assoziation oder Apperzeption, als

Gefühls- oder Willensrichtung: Stets wird hierbei eine gewisse Identität zwischen den Bewußtseinsrichtungen zugegeben, weil nur darin der Zusammenhang mit dem Bewußtsein evident wird. Gilt jedoch die Phantasie als ein logisch sachlicher Kulturwert mit bestimmter Eigenprägung, so kann die von der Psychologie geforderte Einheit nur in der allen Bewußtseinsrichtungen gemeinsamen Methode gefunden werden, nicht aber in einem gemeinsamen Stoffe oder Inhalt.

Weshalb übrigens gerade die Phantasie von allen Bewußtseinsrichtungen als Eigentum reklamiert wird, läßt sich verstehen. Tatsächlich leistet sie für alle Richtungen des Bewußtseins die gleichen Dienste: Die Hinausführung vom Sollen zum Sein, nur daß für die Psychologie diese Realisierungsmöglichkeit in den betreffenden Bewußtseinsrichtungen implizite enthalten ist, während sie für den Erkenntniskritiker erst als besonderes Bewußtseinsgebiet die Realisation der einzelnen Bewußtseinsforderungen ermöglicht. So tritt auch hier die Eigenart der kritischen Methode hervor: Vereinigung mit den übrigen Bewußtseinsgebieten nicht auf substanziell stofflicher Basis, sondern auf dynamisch funktionaler.

Es scheint nun, als ob sich unsere Auffassung der Phantasie bis zu einem bestimmten Grade mit der von Natorp (Allgem. Psychologie, S. 197 ff.) berührt: „Aber selbst die freiesten Vorstellungen der Phantasie sind nicht wesentlich anderer Natur. Obgleich sie nicht, auch nur der allgemeinsten Tendenz nach, gerichtet sind auf eine allbefassende Einheit der Objektwelt, auf Erkenntnis der Dinge, wie sie ‚sind', so wollen sie dennoch Dinge vorstellen, nämlich wie sie sein könnten. . . Phantasie ‚dichtet', das heißt erdenkt Gegenstände. Man nennt sie gestaltend, formend, schöpferisch; man schreibt ihr Lebendigkeit zu; sie ist lebengebend, lebenschaffend, das ist ihre Lebendigkeit. Mit einem Wort, sie ist objektivierend, wie in der Kunst nur am sichtbarsten ist. Sie steht der Wissenschaft darin durchaus parallel und bildet daher ganz im gleichen Sinne wie diese ein Problem der Psychologie; wie andererseits die kunstlose, kunstwidrige, in ihren Gestaltungen fehlgreifende Phantasie den mißglückten Objektivierungen, den wissenschaftlichen oder unwissenschaftlichen Irrungen oder grundlosen Annahmen über die Wahrheit der Dinge entspricht. Schon die gemeine nichtwissenschaftliche Vorstellung der Dinge, vollends die freie Tätigkeit der Phantasie ist aber nicht bloß theoretisch, weder in der Tat noch auch nur der Absicht nach; sie ist tausendfach mitbestimmt durch die ganze, ja besonders die subjektiv geltende Anteilnahme an den Dingen, wie sie durch Strebungs- und Gefühlsmomente, durch sittliche, durch ästhetische Interessen weit mehr als durch das Interesse der Erkenntnis im bloß theoretischen Sinne regiert wird."

Man sieht, N a t o r p stellt die Gebilde der Phantasie bei all seiner Bevorzugung der Kunst als des eigentlichen Phantasiebereichs auch theoretischen und ethischen Interessen parallel, und gerade in dieser Parallelstellung will er die Phantasie als ein Problem der Psychologie gewürdigt wissen. Indessen fehlt es doch noch an einer Klarstellung der theoretischen und ethischen Phantasiegebilde, gebricht es ferner an den Aufzeigungen jener spezifischen außerästhetischen Kulturgebilde, wie etwa des ethischen Ideals und der Hypothese, in welchen gerade die Phantasie das eigentliche Konstituens stabiliert. Für eine solche Würdigung der Phantasiegebilde scheint freilich eine Auffassung erforderlich zu sein, die besonders H. L o t z e in seinen „Grundzüge der Ästhetik", S. 17, charakterisiert: „Mit dem Namen der P h a n t a s i e bezeichnen wir im Gegensatz zu der gemeinen Einbildungskraft, die nur einen mannigfachen Tatbestand von Merkmalen, Formen, Verhältnissen usw. zur Anschauung bringt, die höhere Fähigkeit, welche in diesen Tatbeständen zugleich den W e r t mitfühlt, den sie für die genießende Seele besitzen. Äußerungen dieser Phantasie kommen im gewöhnlichsten geistigen Leben vor, und wir können selbst die a b s t r a k t e s t e n Begriffe, wie Einheit, Gegensatz, Gleichgewicht u. dgl., nicht vorstellen, ohne uns zugleich mit unserm Gemüt in ihren Inhalt zu versetzen und die eigentümlich gefärbte Lust oder Unlust mit zu genießen, die ihm entspricht. Aber die Phantasie wird nicht bloß als eine a u f f a s s e n d e Tätigkeit erscheinen, welche in der W e l t d e r F o r m e n d i e W e l t d e r W e r t e entdeckt und überall hindurchscheinen sieht, sondern zugleich als eine s c h a f f e n d e Tätigkeit, welche die innere Welt der Werte in die Welt der Formen überzuführen vermag. So würde die Phantasie der schaffenden Weltseele der Quell aller Schönheit sein; denn s i e ist diese lebendige Tätigkeit, aus der die idealen Zwecke und die realisierende Erscheinung in unmittelbarer Einheit hervorgehen." Bedenkt man ferner, daß L o t z e zu diesen idealen Zwecken selbst „die a l l g e m e i n e n F o r m e n v o n R a u m, Z e i t u n d B e w e g u n g" rechnet (ibid., S. 18), so haben wir hier den untrüglichen Beweis, daß die Phantasie einen absoluten Primat gegenüber Verstand und Vernunft bedeutet. Der absolute Primat ist aber keineswegs nur in der Reflexion vorhanden, wie etwa der sittliche Zweck gegenüber den Relationen des natürlichen Seins, sondern die Phantasieschöpfungen sind objektiv als Schöpfungen der Weltseele dem Geschichts- und Natursein inkarniert und beherrschen es. Es handelt sich also um eine Projektion aller Bewußtseinsschöpfungen auf die ästhetische Ebene der Phantasie, um eine Nivellierung der Grenzen zwischen Sollen und Sein, um einen pantheistisch gefärbten Monismus auf ästhetischer Grundlage. Logisch betrachtet bildet also die Phantasie das erkenntnis-

kritische Mittel, die sogenannte formale Zweckmäßigkeit nicht nur in die Natur hineinzudenken, sondern sie vielmehr in ihr zu investieren, wodurch sich unbedingt im Sinne Aristotelischer Entwicklungsmetaphysik die Kausalität der Teleologie unterwerfen muß.

Das ist denn auch bei aller Idealisierung der Grundfehler der Goetheschen Weltbetrachtung. Gewiß hat Goethe auf der Höhe seines Schaffens die Übereinstimmung mit der Kantischen Methodik als ein dankenswertes Ergebnis seiner Naturbetrachtung hingestellt. Aber über jene Schranke, daß die Teleologie der Weisheit letzter Schluß sei, ist er niemals hinausgekommen. Sicher kann man nicht bestreiten, daß es für den heuristischen Wert der Biologie gleichgültig ist, ob man sie als bloße Maxime der Reflexion oder als ein der Natur eingeborenes Prinzip betrachtet: Die Hauptsache bleibt ja der wissenschaftliche Effekt, also die Förderung unserer Einsicht in die Gesetze des Seins, und da ist es völlig einerlei, auf welchem Wege, durch welche metaphysische Grundanschauung der Fortschritt der Wissenschaft erreicht ist. Auch der hypothetische Charakter einer derartigen, auf biologischer Seinsgrundlage aufgebauten Metaphysik bleibt gewahrt, dies um so mehr, als Goethe selbst keineswegs bestimmte Hypothesen für eine unumstößliche Grundlage hält, die gleichsam dogmatisches Gepräge aufweisen; vielmehr ist auch er der Meinung, daß die Hypothesen wechseln und nur die Methodik der Hypothese bleibt. Dennoch ist mit einer solchen Anschauung der Kantische Standpunkt nicht erreicht. Hier rächt es sich, daß Goethe vom „Messen und Zählen“ nichts wissen wollte. Denn alle Teleologie und Biologie bleibt wirkungslos, wenn sie nicht auf Zählen und Messen lossteuert, in diesen Grundfunktionen des wissenschaftlichen Bewußtseins ihr Ziel und ihren Halt findet: Ohne Newton bleibt auch der „Grashalm“ ein unlösbares Problem, und noch mehr gilt dies vom Licht und von der Farbe.

Das Kriterium für die Verfehltheit einer selbstgenügsamen Phantasiehypothese zeigt sich in der Unmöglichkeit einer totalen Auswertung der Hypothese. Unter welchen Bedingungen hat eine Hypothese ihre funktionale Leistung erschöpft? Offenbar dann, wenn ihre Transformation in mathematische Gebilde, also in physikalische Notwendigkeiten, nicht möglich ist. So ist also stets die Notwendigkeit der Prüfstein für die wissenschaftliche Möglichkeit. Solange indes die Durchführung einer Hypothese zum wissenschaftlichen Gesetz unterbleibt, solange hat man keine Gewähr dafür, daß eine Hypothese auch wirklich wissenschaftlich verifiziert ist. Umgekehrt kann die wahre Hypothese nur von einer freien Variation mathematisch physikalischer Relationen ihren Ausgang nehmen, will man nicht einer sogenannten Hypothesenjagd verfallen. Daher muß sich jede Entwickelung in Entwickelungsmecha-

nik auflösen. So sehen wir, daß nicht die Phantasie als solche, auch nicht die produktive, den wahren Ausgangspunkt der Hypothese bildet, sondern jene, die im Begriffe des Schematismus ihre wissenschaftliche Zurüstung erhalten hat. Also ist es die transzendentale Einbildungskraft; aber keine empirisch produktive, die stets zu einer völligen Ästhetisierung der wissenschaftlichen Gerechtsame, und dadurch zu einer Beseitigung der Grenzen zwischen den verschiedenen Bewußtseinsrichtungen führen muß. Dabei soll nicht bestritten werden, daß auch eine auf diese Art erworbene Hypothese günstige Ergebnisse zeitigen kann. Aber der Erwerb einer solchen Hypothese ist doch noch ganz anders vom Zufall abhängig als die auf rechnerische Art ermittelte.

Im ersten Falle handelt es sich um eine Funktion der gänzlich im Dunkeln verharrenden Analogie, über deren geringe Zuverlässigkeit die Logiker aller Zeiten schon genug Klagen erhoben haben. Im zweiten Falle aber handelt es sich um den Austausch der einen Zahlengröße durch eine andere, also um einen Versuch, dessen Ausführung nur eine graduelle, aber keine prinzipielle Änderung eines bereits als Gesetz sich bewährenden Denkmotivs bedeutet. Gewiß ist auch hierbei das Zufallsmoment nicht ausgeschaltet, weil ja alle Denkgebilde als solche der Unbestimmtheit anheimgegeben sind, solange sie als reine Zeitrelationen, als bloße Zahlgrößen, der Raumbestimmtheit ermangeln. Diese Projektion einer Zahlrelation in den Raum, wie sie etwa in der Mechanik zutage tritt, wird stets — als psychologischer Akt — problematisch sein. Mag deshalb jede Zahlgröße eine bestimmte Raumrelation darstellen und jedes Raumgebilde zahlenmäßig fixierbar sein: Es wird doch stets einer besonderen, rational nicht zu begreifenden Konzeption bedürfen, die sofort für ein bestimmtes Raumphänomen die entsprechende Zahlproportion zur Verfügung hat. Darin liegt die Bedeutung des Genies, daß es eben allein für eine bestimmte Naturerscheinung die „Rettung" durch die Zahl ermöglicht. Daher bleibt etwa die Einstellung der Kegelschnitte auf die Gestirnbahnen die genialste Hypothese der astronomischen Wissenschaft; genial, weil sie eben nicht an und für sich gegeben war, sondern nur einer im gewissen Sinne künstlerisch gefärbten Intuition ihren Ursprung verdankt.

Trotzdem unterscheidet sich diese Art der Intuition von jener, die zur Entdeckung des os intermaxillare führte. Die Intuition eines Kepler ging von der Idee aus, daß die Einheit des Seins in der Einheit des Denkens begründet ist, daß also nur soweit von Erkenntnis gesprochen werden kann, als die Welt des Seins eine Welt der Erscheinungen bedeutet, in welcher nur der Verstand die oberste Regel der Einheit bestimmt. Daher konnte Kepler den Wurf wagen, war es ihm doch

völlig nebensächlich, ob die Gestirne außerhalb jener mathematisch fixierbaren Relation noch etwas Besonderes prästierten. Also liegt dieser Hypothese eine ganz bestimmte Rationalität zugrunde, ohne die sie in der Luft geschwebt hätte. Bei Goethe jedoch gilt das umgekehrte Verfahren: Das Sein ist auch ohne Denken absolut, und das Denken selbst hat keine andere Aufgabe, als das Sein tastend und suchend nachzuzeichnen, ohne jemals darüber Gewißheit zu erhalten, daß das Denken dem Sein adäquat ist. Mit welchen Mitteln aber soll das Denken das ihm völlig heterogene Sein meistern? Hier mußte nun eine Methode eingeschlagen werden, die jenseits aller Rationalität nur durch einen metaphysischen Sprung erklärbar ist, und dieser metaphysische Sprung vom Denken zum Sein wird bei Goethe auf dem Wege eines ästhetischen Pantheismus dogmatisch ermöglicht. Daher erübrigte sich auch für Goethe die nachträgliche Rechtfertigung seiner Theorie durch mathematische Verifikation. Gewiß kann man Gundolf (Goethe, S. 379) darin beistimmen, daß Goethes Ideen nicht wie die Schellings, Hegels und Steffens „aus einem anderweitig konzipierten Begriffssystem in die Erscheinungen hineingedeutet, sondern aus den tief und gewissenhaft erforschten Erscheinungen herausentwickelt wurden, auf Grund seines Lebens mit und in den Erscheinungen". Aber die Herausentwickelung auf „Grund seines Lebens mit und in den Erscheinungen" besagt doch nichts anderes als eine Einfühlung seiner Vitalität in die Natur, um in dieser nach echt ästhetischer Gesinnung ein alter ego zu erblicken, oder genauer, um sein eigenes Ich mit dem Ich der Natur zu identifizieren.

Weicht dieser Standpunkt aber von dem Schellings ab, der „die Welt als das Produkt des Genius, d. h. der absoluten Vernunft auffaßt, in der Natur und Geist eins sind" (Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters, S. 324) — eine Anschauung, die auch von Hegel und seinen Schülern, namentlich in der Schellingschen Fassung von 1807 „durch alle Erscheinungen der Kunst durchgeführt wird" (ibid.)? Nun meint Dilthey freilich, daß diese Identität auf ästhetischer Grundlage bereits in Schiller ihren Gewährsmann habe. Tatsächlich könnte die von Dilthey aus dem fünfzehnten der ästhetischen Briefe zitierte Stelle so aufgefaßt werden, daß „Übersetzung von Erlebnis in Gestalt und von Gestalt in Erlebnis hier beständig stattfindet", und daß „diese Formel der Einheit von Innen und Außen" für Schillers Ästhetik typisch sei. Ist damit aber wirklich jene Einheit erreicht, die für Schelling das metaphysische Grundprinzip bedeutet? Einheit kann ebensowohl die Projektion des Innen nach Außen als die des Außen nach Innen sein. In beiden Fällen findet eine Gleichsetzung statt. Nur ist in dem ersten Falle der gemeinschaft-

liche Nenner das Innen, in dem zweiten Falle das Außen. Im ersten ist alles aufgelöst nach der subjektiv transzendentalen Seite hin, im zweiten nach der objektiv empirischen. Wer aber Schillers Ästhetik insbesondere nach ihrer Orientierung an Kants Kritik der Urteilskraft prüft, wird sofort erkennen, daß nur die erste Seite der Identität für Schiller maßgebend ist, die zweite aber für Goethe und besonders auch für die Romantiker. Dabei hat man noch den Nachdruck auf die richtige Interpretation des „Innen“ zu legen. Für Schiller ist das Innere keineswegs das alles nivellierende Gefühl des Erlebnisses, sondern der Inbegriff all jener geistigen Zentren, die durch die Begriffe der Autonomie, des Selbstzweckes, der Selbstbestimmung, der Freiheit bezeichnet werden. Für Schelling aber und seine Nachfolger ist das Innere nichts anderes als das Gefühl in der Totalität seiner funktionalen Urkräfte, die bekanntlich auf eine ständige Nivellierung der Bewußtseinsrichtungen lossteuern. In diesem Sinne ist freilich die Projektion des Außen nach Innen nicht sehr verschieden von der des Innen nach Außen. Im ersten Falle erhalten wir eine Identität auf panpsychischer Grundlage, im zweiten eine solche auf panphysischer Voraussetzung. Daher kann man keineswegs die Analogie, die Schiller zwischen Leben und Kunst anwendet, mit der gleichen Analogie Goethes verwechseln. Der Lebensbegriff Schillers ist an dem Autonomiebegriff Kants orientiert, der Goethes jedoch an der dynamischen Rhythmik der Natur. Bei Schiller wird also das Leben von der Autonomie absorbiert, bei Goethe die Autonomie von der Natur.

Hier zeigt es sich klar, daß der Analogieschluß nur dann berechtigt ist, wenn er sich auf dem Boden einer Methodik erhebt, die a priori die Verwandtschaft der durch Analogie zu vereinigenden Gebiete nachweist. Wird diese Bedingung übersehen, und bildet die kombinierende Phantasie das bestimmende Moment für die Anwendung der Analogie, dann ist aller Identitätsphilosophie Tür und Tor geöffnet. Wenn Kant beispielsweise seine Philosophie mit der Kopernikanischen Umkehr vergleicht, so bildet diese Analogie keineswegs das Primäre seiner Denkart, sowenig wie Plato auf ein derartiges Vorbild sich hingewiesen sah. Vielmehr hat Kant in der Kopernikanischen Umkehr Denkgrundlagen erkannt, die mit der Disposition seines Systems identisch waren. Erst auf Grund dieser Erkenntnis konnte die Analogie als die Frucht, nicht aber als die Wurzel seiner Spekulation in Anwendung gelangen. Diese innere Beziehung zwischen Sittlichkeit und Kunst veranlaßte Schiller, eine Analogie zwischen Leben und Kunst zu stabilieren. Bei Goethe aber ist es die dichtende Phantasie, das poetische Erlebnis, die sich der Analogie bedienen, also die im Dienste

des künstlerischen Teilbewußtseins stehende Phantasie, nicht die dem einheitlichen Gesamtbewußtsein koordinierte transzendentale Einbildungskraft. Ebendeshalb mußte auch Goethes Anschauung zu einem Pantheismus auf ästhetischer Grundlage führen, während Schillers Ästhetizismus geradezu eine Bestätigung des transzendentalen Idealismus darstellt.

Treffend charakterisiert Cassirer diesen Unterschied in seinem Buche „Freiheit und Form", S. 451 ff., im Anschluß an eine Stelle aus Schillers Briefwechsel mit Körner: „In diesen Worten bekundet sich die gleiche Grundanschauung, die Goethe in Italien für sich selber festgestellt hatte. . . Und diese Übereinstimmung ist nicht zufällig . . . sondern sie beruht auf der gemeinsamen Grundvoraussetzung, unter der Goethe und Schiller jetzt das Phänomen der Kunst betrachten. Die Analogie zwischen künstlerischer Gestaltung und organisch-lebendiger Gestaltung ist für beide entscheidend geworden. Gerade dieses Zusammentreffen im inhaltlichen Ergebnis und in den inhaltlichen Prämissen aber läßt nun um so deutlicher den charakteristischen Unterschied in der Motivierung erkennen, der zwischen Goethe und Schiller besteht. Für Schiller erschließt sich das Wesen des ‚Organischen', indem er es unter den allgemeinen Gedanken der Autonomie begreift, indem er es sich als Sinnbild der Freiheit deutet. Die Welt des Lebens wird für ihn zum Spiegel, aus dem ihm der höchste Sinn der sittlichen Forderung rein und unverfälscht zurückstrahlt. ‚Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!' Die Natur verstehen heißt sie im Reflex der Freiheit erkennen: der Imperativ des Sollens wird zum Schlüssel, der uns auch den Zusammenhang und die Harmonie des Seins erst wahrhaft aufschließt. Für Goethe hingegen gilt der umgekehrte Weg. Er rückt nicht die Momente des natürlichen Werdens unter das abstrakte Postulat des Sittlichen — sondern er sucht sich die Natur als ein Ganzes, das sich selbst genug ist, in reiner Anschauung zu vergegenwärtigen. Er blickt nicht auf ihr Ziel voraus, sondern er will sie in der Gesamtheit ihres Bestandes erfassen und festhalten. Das Sittliche selbst wird ihm damit nur gleichsam zum letzten Ergebnis und zur reinen Blüte des allgemeinen ‚Bildungstriebes', der durch die Natur hindurchgeht. Wenn Schiller bis in die Dynamik des Lebens hinein den Gehalt des Autonomieprinzips wiederfindet, so bedeutet für Goethe die Autonomie, wie sie sich im Künstlerischen und Sittlichen ausprägt, nur die natürliche Fortsetzung dieser Dynamik des Lebens selbst: denn indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat." — Wenn freilich Cassirer trotz der

Verschiedenheit der Ausgangspunkte von ein und derselben Form geistiger „Idealität" spricht, „die Goethe und Schiller gleichmäßig auszudrücken streben", so scheint diese Meinung schon deshalb über das Ziel hinauszugreifen, weil für beide Autoren der Begriff der organischen Form etwas völlig Verschiedenes ist. Für Schiller ist der Begriff des Organismus ein symbolisches Mittel zur Realisierung der Autonomie, für Goethe ist die Autonomie eine der Etappen, auf denen der Organismus seine Entfaltung findet. So bildet also für Goethe auch das Sittliche nur einen Moment der Natur, in dem sich das Leben spiegelt. Bedenkt man ferner, daß für Goethe die Natur nicht als mathematisch physikalischer Inbegriff, sondern als Ideal formaler Zweckmäßigkeit in ihrem dynamisch rhythmischen Gepräge in Frage kommt, so ergibt sich folgendes Grundschema: Für Schiller ist die Autotelie, wie sie das Sittliche bedeutet, Ziel und Zweck der Ideologie, für Goethe aber ist die formale Zweckmäßigkeit Ziel und Zweck der Autonomie. Wo aber die formale Zweckmäßigkeit der Autonomie übergeordnet wird, da ist auch die Kausalität als das selbstverständliche Ziel der formalen Teleologie der Ethik vorangestellt, und so muß unbedingt diese Art der Goetheschen „Idealität" bei dem Satze enden: Alles Wirkliche ist vernünftig.

In gewissem Sinne scheint Cassirer selbst dieser Meinung zu sein, wenn er von den verschiedenen Richtungen spricht, in welchen beide Dichter ein und dieselbe Form geistiger „Idealität" — gleichmäßig auszudrücken streben (453): „Ein charakteristisches späteres Wort Goethes ist für diesen Zusammenhang und diese Differenz besonders bezeichnend und erleuchtend. ‚Byrons Kühnheit, Keckheit und Grandiosität' — so sagt er einmal zu Eckermann — ‚ist das nicht alles bildend? — Wir müssen uns hüten, es stets im entschieden Reinen und Sittlichen suchen zu wollen. Alles Große bildet, sobald wir es gewahr werden.' Das also bestimmt Goethes und Schillers Stellung zum Form- wie zum Freiheitsproblem: daß beide Probleme von ihnen in ihrem inneren Zusammenhang ergriffen werden, daß jedoch für Schiller die Freiheit der Oberbegriff ist, unter den er die Gesamtheit aller Form und Bildung befaßt, während für Goethe die ‚Bildung' das allgemeinste Prinzip ist, von dem aus er sich das Sittliche, und somit die Freiheit selbst, noch als eine besondere Energie zu deuten sucht." Kann man aber bei einer so weitgehenden Divergenz unter den Ober- und Leitbegriffen der Kunst nur von verschiedenen Richtungen des Ausdrucks sprechen? Liegen hier nicht vielmehr zwei diametral entgegengesetzte Weltanschauungen vor, deren gegenseitige Durchdringung ebensowenig möglich und — was wichtiger ist — ersprießlich erscheint, wie die zwischen Idealismus und — Determinismus? Die

„Ideenentwickelung“, die hier in diesem gegenseitigen Durchdringen der beiden Weltanschauungen zutage tritt, bedeutet keinen Höhepunkt der nationalen Dichtung, sondern weit eher ihren Abstieg, wie sich ja Goethe tatsächlich nur durch die geniale Kraft seiner Persönlichkeit, von der dem Alexandrinismus verfallenen Romantik unterscheidet, die unmittelbar nach ihm so üppig in Blüten schoß.

Nach diesen Erörterungen kann nicht bestritten werden, daß für Schiller die Einheit des sittlichen Selbstbewußtseins, für Goethe jedoch die Einheit der biologisch erfaßten Natur das Ansich ihrer Ästhetik bildet. Hier aber entsteht die Frage: Bedeutet die Schillersche Auffassung von der Suprematie des Sittlichen in der Kunst nicht ebensosehr eine künstlerische Vergewaltigung der Natur, wie der an der teleologischen Natur orientierte Kunstbegriff Goethes eine Preisgabe der sittlichen Autonomie? Betrachten wir als den konstitutiven Grundfaktor der Kunst die vom Gefühl beschwingte Phantasie mit ihrer eigenartigen, die Wirklichkeit übertreffenden Gestaltungskraft, so kann weder bei Schiller noch bei Goethe von der reinen Phantasie die Rede sein, die nicht von einzelnen Bewußtseinszentren ihren Ausgang nimmt, sondern in dem Bewußtseinssystem ihren korrelaten Ursprung erblickt.

Zur Lösung dieser Schwierigkeiten muß noch einmal auf die letzten Prinzipien der Kantisch-Schillerschen Ästhetik zurückgegriffen werden. Für Kant und Schiller bedeutet Kunst nicht anderes, als die in Denk- und Willensrealitäten objektivierte Gefühlswelt in ihre ursprüngliche Einheit zurückzuführen, und diese Einheit mit Hilfe der Phantasie wieder derartig in neue Gestaltungen zu differenzieren, daß es keine sittliche Relation gibt, die nicht die kausalen Naturrelationen der Logik reflektiert, und keine logischen Setzungen, in denen sich nicht das Sittliche spiegelt. Hier sind also die Rechte der beiden Bewußtseinsfunktionen, der Logik und Ethik, völlig gleichmäßig aufeinander abgestimmt, und die durch die künstlerische Phantasie bedingten Gefühlsschöpfungen sind in der Tat jenen Zielen äquivalent, die man als harmonische Vereinigung zwischen Sollen und Sein zu bezeichnen pflegt: Das Unbeschreibliche, hier ist's getan. Gegen diese Definition könnte selbst Goethe keinen Einspruch erheben. Hier ist tatsächlich jene Vereinigung erreicht, in der das „Innere“ nur als „Außen“ und das „Außen“ nur als „Inneres“ existiert. Auch der von Kant geforderte Symbolcharakter kommt jetzt zu seiner prägnanten Geltung: Denn das Leben ist ebensosehr ein Symbol des Sittlichen, wie das Sittliche ein solches des Lebens. So ist also das „Erlebnis“, soweit man darunter die gefühlsmäßig erfaßten Realitäten des sittlichen und logischen Seins versteht, das bedingende Moment der künstlerischen Erzeugung.

Indessen muß man sich doch darüber Rechenschaft geben, in welchem Wertverhältnisse die Reichweite des Sittlichen zu der des Logischen steht. Das Sittliche als solches ist gegenüber dem Logischen stets ein Übertreffendes. Es bildet in seiner Beziehung zu den mathematisch physikalischen Relationen ein Begrenzendes, ein über jede Setzung Hinausschreitendes, das seiner Realität nur im Unendlichen gewiß wird. Sage ich also: In der Kunst ist das Sittliche ein Symbol der Natur, so kann unter Natur nicht die „daseiende", „wirkliche" Natur gemeint sein, wie sie dem Auge, den Sinnen sich darbietet, sondern nur jene Natur, die erst im unendlichen Fortgange der Forschung zu ihrem wissenschaftlichen „Bestande" gelangt. Also bedeutet jede Symbolisierung der Natur eine Idealisierung. Die Phantasie, die hier schöpferisch gestaltend wirkt, muß vor allem auf die unendliche Zeit reflektieren, in der — getreu dem Begriffe des Schematismus — die Möglichkeit der Idealisierung verbürgt wird. Und das gleiche gilt umgekehrt: Soll die Natur ein Symbol des Sittlichen sein, so kann das Sittliche nicht zu einer beschränkten Anzahl empirischer Forderungen zusammenschrumpfen, sondern das Sittliche bleibt in der unendlichen Weite seiner Forderungen bestehen, und die zu vergleichende Natur kann wiederum nur als das Zentrum von Relationen gelten, die gleich dem Sittlichen ins Unendliche ausstrahlen. So bleibt also trotz aller Äquivalenz des Sittlichen mit dem Natürlichen das erstere der Primat, und das Natürliche muß sich selbst in der Kunst dem Sittlichen unterordnen. Aus diesem Grunde kann es für das ästhetische Bewußtsein niemals eine Objektivität in dem Sinne geben, als ob das Sittliche dem Natürlichen tatsächlich inkarniert wäre, eine derartige Auffassung würde nicht nur die Grenzen zwischen Sollen und Sein verwischen, sondern das ästhetische Bewußtsein selbst würde seines Reinheitscharakters verlustig gehen, sofern man darunter die spontan und frei erzeugende, von jeder empirischen Bedingtheit losgelöste Urschöpfung des Bewußtseins versteht. Freilich ist auch Schiller dieser Spontaneität des Bewußtseins in seiner Begründung der Ästhetik nicht immer treu geblieben. Von Goethe entfernt sich dieser Standpunkt völlig. Nicht nur, daß Goethe, wie wir sahen, das rein Sittliche der Kunst fernhalten will, auch die reine Natur, sofern sie als mathematisch physikalisches Gebilde unendliche Spannweite gewinnt, lehnt er als künstlerische Vorlage ab.

Obgleich nun in der erwähnten Auffassung von Kant und Schiller das Sittliche gegenüber dem Natürlichen prävaliert, kann doch nicht von einer einseitigen Bevorzugung des Sittlichen im Gebiete der Kunst gesprochen werden. Die bevorzugte Stellung des Sittlichen in der Ökonomie des Bewußtseins verfolgt einen ganz anderen Zweck

als den einer etwaigen Degradierung der übrigen Bewußtseinsrichtungen. Das Bewußtsein mit seinen verschiedenen Inhalten will vor allen Dingen zur systematischen Einheit erhoben sein, wenn es nicht in Abhängigkeit von jenen Zahlbegriffen geraten soll, die es selbst aus seinem Schoße entläßt. Durch welche Rangordnung, durch welchen Begriff soll aber diese Einheit erreicht werden? Daß dieses Einheitsprinzip nicht in einer mechanischen Aufreihung der einzelnen Richtungen bestehen kann, ist klar. Würde doch sonst das System zu einem zusammenhanglosen Aggregate herabsinken. Dieses Motiv der Einheit muß also in dem inhaltlichen Verhältnisse der einzelnen Bewußtseinsfunktionen zueinander begründet sein. Und da erweist sich der Primatbegriff der praktischen Vernunft als das natürlichste und berufenste Organ für die Herstellung jener Einheit. Nur dadurch, daß alle Bewußtseinsrichtungen zu diesem Primatbegriff hin gravitieren, wird dieser selbst zum konstitutiven Prinzip der Bewußtseinseinheit und bildet so — um Goethisch zu reden — seinen „fruchtbaren Moment". Bei dieser Sachlage bedeutet also die Prärogative des Sittlichen im Grunde genommen das Bewußtsein selbst, als begriffliches System gedacht, und die Natur als Symbol des Sittlichen die Repräsentation des Bewußtseins schlechthin. Jetzt erst wird in den Gefühlsgebilden der künstlerischen Phantasie die wahre Einheit zwischen Sollen und Sein, zwischen Innen und Außen erreicht, weil in dem transzendental erfaßten Sittlichkeitsbegriff die Einheit des Bewußtseins gewahrt und verbürgt bleibt. In diesem streng methodisch genommenen Sinne der Bewußtseinseinheit kann man im Gegensatze zu Goethe sagen: Die Natur, das Leben bilden ein Erzeugnis des Sittlichen, sofern erst durch den Primatcharakter des Sittlichen dem Leben und der Natur ihre Rangstufe im Bewußtsein und damit ihre erkenntniskritische Geltung überhaupt verliehen wird. Gleichzeitig tritt auch der Unterschied zwischen der Kantisch-Schillerschen Einheit und der Goethischen scharf hervor. Bei Kant-Schiller ist die Einheit zwischen Moral und Leben rein methodisch funktional, bei Goethe metaphysisch substantiell. Und weil der Begriff der methodisch funktionalen Einheit alle Gebiete umspannt und begründet, deshalb konnte gerade im Kantisch-Schillerschen Sinne die Kunst als gefühlsmäßige Erfassung der Kultur gewürdigt werden — in ihrer absoluten Totalität vom Rein-Sittlichen bis zur letzten mathematisch physikalischen Formel, während sich im Sinne der substantiellen Identitätseinheit Goethes sowohl das Rein-Sittliche wie das Rein-Mathematische, weil den Sinnen nicht zugänglich, für die künstlerische Behandlung zu spröde zeigten.

Es wäre nun freilich die Annahme verfehlt, als ob Goethe auf Grund einer von ihm konzipierten Identitätsphilosophie seine ästhetische Grundanschauung formuliert hätte. Wenn irgendwo so trifft es gerade bei

Goethe zu, daß aus dem Zentrum seiner Persönlichkeit heraus jene künstlerische Gesinnung hervorging, die sich erst nachträglich gleichsam als philosophische Rechtfertigung die metaphysische Etikette herbeiholte. Aber gerade weil seine Persönlichkeit das Primäre seiner künstlerischen Verfassung ist, ebendeshalb mußte er bei der Identitätsphilosophie als der Weisheit letztem Schlusse landen. Der Begriff seiner Persönlichkeit war nichts anderes als die Hypostase aller empirischen Gefühlsimponderabilien, die sich bei jedem Menschen zur geschlossenen Icheinheit zusammenfinden und als dynamische Urkraft die Psyche ihres Trägers beherrschen. Diese zur dynamischen Ureinheit verdichtete Gefühlswelt, die bei einem Goethe qualitativ und quantitativ ganz besonders hervorragte, mußte aber unbedingt wie jede Hypostase des selbstherrlichen, von der Kultur emanzipierten Gefühls zu einer Verendlichung und Nivellierung der Gefühlsinhalte führen, da ja das empirische Ich bei all seinem auf unendliche Expansion abzielenden Drang an die Schranken seiner empirisch bedingten Konstitution gebunden bleibt. Daher auf allen Seiten eines solchen Genies der titanisch faustische Drang, die Willens- und Erkenntnisschranken zu durchbrechen, die jedem empirischen Ich gesetzt sind, und die so seltsam mit dem auf Unendlichkeit pochenden Gefühl eines jeden Ichs kontrastieren.

Daß in diesem Konflikte zwischen den Gefühlsansprüchen des endlichen Ichs und der Unmöglichkeit, diese Ansprüche zu realisieren, der Grund aller Tragik und Resignation liegt, wurde ja schon öfters hervorgehoben. Worauf es jedoch hier ankommt, das ist die Empirisierung der Phantasie, die bei einer solchen Selbstverherrlichung des empirischen Ichs unbedingt erfolgen muß. Das Gefühl, wie es der Künstler für die Erzeugung seiner Gebilde verwertet, ist für die eigenartige Objektgestaltung, die sich vom Sollen und Sein, also von der sittlichen und logischen Wirklichkeit prinzipiell unterscheidet, auf das Instrument der Phantasie angewiesen, die kraft ihrer produktiven Kombination Gebilde erzeugt, wie sie dem Gefühlscharakter dauernd entsprechen. Diese „idealen" Relationen haben zwar nur eine fiktive Wirklichkeit, aber nicht minder eine innere Wahrhaftigkeit, d. h. sie dürfen keinem Gesetze der sittlichen und natürlichen Erkenntnis zuwiderlaufen. Wie aber soll dies möglich sein, wenn die Phantasie nur solche Gefühlsmaterialien kombinieren darf, die sich vom Endlichen niemals gänzlich emanzipieren können? Wie kann die dichterische Phantasie die Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe erfassen, wenn ihr die sittliche Aufgabe niemals als Erkenntnis erschlossen wurde? Wie kann sie der prinzipiellen Verschiedenheit von Sollen und Sein, von Gott und Welt, von Mehrheit und Allheit Rechnung tragen, wenn in der Hypostase des endlichen Gefühls alle Divergenzen zu einer Identität verschmelzen, die trotz ihrer

Relativität zur Absolutheit erhoben wird? So zeigt sich, daß jede Hypostasierung der eigenen Persönlichkeit, also jede makroskopische Erweiterung des empirischen Ichs nur zu einer erschlichenen Unendlichkeitserklärung des Endlichen führt, niemals aber zur Unendlichkeit selbst. Das sind die Folgen, die in der Vertauschung der idealistisch transzendentalen Einbildungskraft mit der empirisch psychologischen beschlossen liegen.

Noch eine andere Erscheinung läßt sich auf diese Vertauschung zurückführen. Wenn nämlich bei der Apriorisierung der empirischen Persönlichkeit der jeweilige Inhalt des personellen Einzelichs das allgemeine Kulturbewußtsein darstellt, dieser Inhalt jedoch in Anbetracht der in dauernder Veränderung begriffenen Persönlichkeit ebensooft wechselt wie die psychisch physische Struktur der Persönlichkeit selbst, so ist es natürlich sehr leicht denkbar, daß auch einmal idealistisch transzendentale Werte den Inhalt der empirischen Einzelpsyche bestimmen. Dann aber kann es nicht wundernehmen, daß auch der im allgemeinen pantheistisch gestimmte Künstler idealistischen Gedanken Raum gewährt. Und so kann man denn feststellen, daß Goethe, der große Spinozist, auch ein treuer Verehrer Kants ist. Auf diese Weise kreuzen sich bei der Apriorisierung des dichterischen Erlebnisses die verschiedensten Systeme, ohne daß ein solcher Eklektizismus unangenehm berührt. Denn auch hier gibt wiederum die persönliche Kraft und Gesinnung des Autors für die ästhetische Beurteilung den Ausschlag. Um so schlimmer sind aber die Nachwirkungen bei jenen Autoren, die der Schule des Meisters sich anschließen, denen es aber an der genialen Kraft gebricht, die Lücken der Methode durch poetische Urkraft zu verbergen. Gerade die Nachbeter Michelangelos und Goethes sind hierfür sprechende Beispiele. Unter solchen Voraussetzungen wird es verständlich, wenn H. Cohen in seiner „Ästhetik des Reinen Gefühls" (I, 19ff.) von einer methodischen Gefahr in der Phantasie spricht: „Der Verdacht gegen die Ästhetik ist noch in einer andern, scheinbar harmlosern Form zu erwägen. Diese wird in der Phantasie als der Grundkraft aller Kunst geltend gemacht. . . Der Zusammenhang mit der künstlerischen Wirklichkeit ist unverkennbar in diesem griechischen Worte. Denn es ist die Erscheinung (φαινόμενον), seine Grundbedeutung. Und es ist daher das zur Erscheinung bringen, worein das Wesen der Phantasie gesetzt wird. Und man übersieht sogleich mit einem Blicke alle die Gebiete von Nebengedanken, welche durch die Sprachkraft dieses Wortes für das griechische Denken aufgerufen werden, und daher für das wissenschaftliche Denken aller Folgezeit, welches bisher nicht gänzlich aufgehört hat, aus demselben seine Säfte zu ziehen. Das Wesen der

Kunst ist es sonach, daß sie ihre Gedanken zur Erscheinung bringt. Auch die Wissenschaft kann nichts anderes bezwecken. Wie unterscheidet sich aber ihre Wirklichkeit von der Kunst? Ist nicht auch alle Wirklichkeit Erscheinung? Oder soll etwa die Erscheinung der Kunst vielmehr Schein sein, während die Erscheinung der Wirklichkeit Wahrheit sei? Bleibt aber nicht auch an aller Wahrheit der Wirklichkeit der Makel der Erscheinung haften, dieweil doch eben Wirklichkeit nur immer Darstellung in der Erscheinung sein und bleiben muß? So knüpfen sich an die Platonische Phantasie schon alle die Grundfragen des Idealismus in natürlicher Ungezwungenheit an.

Und diese Bedenken verlieren ihre Bedrohlichkeit keineswegs, sondern steigern sie nur, wenn die Phantasie zum Nivellement alles menschlichen Denkens mißbraucht wird. Freilich steckt und fungiert der „Maler" in allem menschlichen Bewußtsein. Er zeichnet nicht nur, was im Innern sich abspielt, im Vordergrunde des Bewußtseins, wie auf einer Projektionsebene, sondern er komponiert auch, und er komponiert nicht nur in Linien, sondern auch in Farben; und nicht allein in elementaren Vorgängen, die er in Linien und Farben entwirft, in ihren Elementen stehen ließe, sondern er komponiert auch in der Zusammensetzung der Linienzüge und der Farbenkomplexe. Alles dieses hat seine Richtigkeit, und diese Zauberkraft ist hinlänglich bekannt. Aber je unbestreitbarer es ist, daß die Phantasie die allgemeine Grundkraft des Bewußtseins ist, desto gründlicher muß ihre allbefassende Kraft in ihren einzelnen Richtungen unterschieden werden. Geschieht dies nicht, so wird wiederum die Einheitlichkeit der Kultur gefährdet; ihre Einheit wird durch die chaotische Phantasie selbst in ein Chaos verwandelt."

Was in diesen Ausführungen neben der Ablehnung der Phantasie als des absoluten Gemeinschaftsnenners für die verschiedenen Grundrichtungen des Bewußtseins noch besonders wertvoll erscheint, das ist die Anerkennung der Phantasie als „Grundkraft des Bewußtseins", die offenbar bei richtiger Distanzierung und Differenzierung auch in den einzelnen Bewußtseinsarten zentrale Bedeutung erhält. Worin besteht aber diese Grundkraft der Phantasie? Wie läßt sie sich begrifflich fassen? Cohen gibt zunächst eine negative Antwort: Sie darf nicht mit der „innersten methodischen Struktur der Prinzipien selbst" identifiziert werden, die den Aufbau der Kulturfakten vollzieht. Dann aber erfolgt die positive Bestimmung: Sie ist in den unberechenbaren Verbindungen des individuellen Denkens zu suchen, die „in das Gesamtgebiet des menschlichen Bewußtseins überhaupt" gehören. Wie aber soll für die Unberechenbarkeit der Verbindungen eine Definition möglich sein? Grenzt diese Charakteristik nicht unmittelbar an Agnostizismus? Sollte wirklich einem solchen prinzipiellen Non liquet die Grundkraft des

Bewußtseins überliefert sein? Aus diesem Dilemma gibt es nur einen Ausweg: Der Begriff des Gesamtbewußtseins ist mit dem Begriffe der Bewußtseinseinheit identisch. Die Bewußtseinseinheit bildet aber für Cohen, wie wir schon früher sahen, die Möglichkeit aller Methoden, die für den Angriff eines wissenschaftlichen Problems in Frage kommen. Wo aber die Möglichkeit herrscht, da waltet im Gegensatz zur Notwendigkeit die Unbestimmtheit und die Unberechenbarkeit. Damit aber ist auch die Bestimmung der Phantasie festgesetzt. Sie bildet den Inbegriff aller unberechenbaren Möglichkeiten, wie ja auch der durch die Zeit bedingte Schematismus das Reservoir aller Denkmöglichkeiten darstellt, aus dem durch die Vereinigung mit dem Raume die Bestimmtheit und Berechenbarkeit hervorgeht. Und wie es durch die Phantasie im Verhältnis zum Gesamtbewußtsein einen Sammelort für die Möglichkeit aller Methoden gibt, so zeigt sich auch im Verhältnis zum Bewußtsein einer bestimmten Kulturrichtung eine solche Vereinigung aller Methoden, die wiederum für die Bearbeitung eines bestimmten Problems innerhalb ein und derselben Bewußtseinsgattung von Bedeutung ist. Damit ist also ein genaues Verhältnis der Phantasie als dem Inbegriff aller Bewußtseinsmöglichkeiten zu dem Gesamt- und Detailbewußtsein gegeben, ohne daß hierdurch die innerhalb des Bewußtseins latente Methodik der verschiedensten Kulturrichtungen berührt wäre.

Indessen bedarf diese Interpretation noch einer genaueren Bestimmung, wenn nicht eine Verwechselung der in der Phantasie sich aussprechenden Grundkraft mit einer ganz bestimmten Bewußtseinsrichtung stattfinden soll. Gerade die oben erwähnte Einheit des Bewußtseins als der möglichen Methoden innerhalb des Bewußtseins wurde von Cohen als das spezifische Gebiet der Psychologie erklärt. Sollte nun der Phantasiebegriff mit dem Psychologiebegriff äquipollent sein? Der Begriff der Phantasie bedarf also noch einer Ergänzung, die auch nicht schwer zu finden ist. Halten wir uns wieder an die von Kant gegebene Definition der transzendentalen Einbildungskraft, wie sie gerade im Schematismus zutage tritt, so bedeutet die Funktion der Einbildungskraft den ersten grundlegenden Schritt, die Denkmöglichkeit in die Denknotwendigkeit hinauszuführen. Und zwar geschieht dies dadurch, daß alle Denkmöglichkeiten auf die Zeitebene projiziert werden. Noch fehlt ja die letzte Begrenzung, wie sie im Raume sich kundgibt, noch steht der Weg zur absoluten Denkfreiheit offen, und doch ist bereits die Denkwillkür für die Bildung metaphysischer Hypostasen unterbunden: Das Denkmotiv hat sich durch seine Ausreifung zur hypostasenfremden Denkmöglichkeit den Weg in die Welt gesetzmäßiger Notwendigkeiten gebahnt. Nur für die Denk-

willkür sind also jetzt die Grenzen geschlossen, nicht aber für die Allheit möglicher Kulturprobleme. Insofern die Phantasie diese Möglichkeit kulturell gerichteter Problematik bedingt, stiftet sie freilich noch immer unberechenbare Verbindungen, aber diese Verbindungen bleiben bei aller Unbestimmtheit auf das fruchtbare Bathos der Kultur gerichtet und erhalten jetzt erst ihre vernunftgemäße Legitimation für den Aufbau des reinen Bewußtseins. Nur unter solchen Einschränkungen wird bei prinzipieller Anerkennung der in der Phantasie sich aussprechenden Grundkraft ein „Nivellement" alles menschlichen Denkens, Wollens und Fühlens verhütet. Denn in all den in Betracht kommenden Problemen bildet nicht die Phantasie den Oberbegriff, sondern jene methodischen Strukturen, die den inneren Kern der entsprechenden Bewußtseinsrichtungen konstituieren. Erst in dem Momente, in dem das Verhältnis zwischen dem methodischen Oberbegriff und der in seinen Diensten stehenden Phantasie umgekehrt wird, und wo die zum Oberbegriff erhobene Phantasie, wie etwa die Gefühlsphantasie in der Kunst, die souveräne Gewalt über das Bewußtsein in seiner Totalität erhält, entsteht jene Preisgabe der Kultur, die Cohen mit Recht nicht scharf genug zurückweisen zu müssen glaubt.

Vielleicht dürfte sich unter dem Horizonte derartiger Reflexionen auch der Widerspruch heben lassen, der zwischen Kant und Cohen in bezug auf das Recht der Phantasie im Zusammenhange mit den Problemen der wissenschaftlichen Methodik besteht. Weil Cohen der Meinung ist, daß der gediegene Kern der Phantasie in dem Begriffe der Idee als der ὑπόθεσις, der Grundlegung, völlig geborgen ist — vollzieht doch nur er allein mit der Anzeige des Problems dessen Lösung —, ebendeshalb erscheint ihm die Einbildungskraft, diese vorzugsweise ästhetische Malerei, als völlig ungeeignet, eine universelle Bedeutung für das gesamte Bewußtsein zu repräsentieren. Wozu bedarf es aber dann noch des „Idealbegriffs", den doch Cohen zum mindestens auch für die Ethik erhalten wissen will? Sollte nicht auch hier die Idee vollauf genügen, um die methodischen Ansprüche zu befriedigen, die in dem Phantasiegebilde des Ideals laut werden? Oder sollte es neben der Idee an sich noch eine Idee des Ideals geben, die eben in der Phantasie, oder genauer in der transzendentalen Einbildungskraft sich ihr methodisches Bett gräbt? Daß die Ableitung eines solchen Realisationsbegriffs, wie ihn das Ideal für die Verwirklichung der Idee im Sinne der Cohenschen Philosophie bedeutet, aus der „Grundkraft" der Phantasie möglich ist, glauben wir erwiesen zu haben. Wie verhält es sich jedoch mit Kant? In bezug auf die Logik wurde ja wiederholt betont, daß gerade bei Kant die transzendentale Einbildungskraft durch das Schema der Zeit den Übergang vom Denken

zum Sein im Raume vollzieht. Ebenso bildet in der K u n s t, die durch die Phantasie bedingte Darstellung der Idee im Ideal einen Beweis für die Notwendigkeit der Einbildungskraft als des Konstituens der Ästhetik, obgleich dieses stoffliche oder spezifisch inhaltlich bestimmte Ideal nicht mit jenem von uns betonten f o r m a l e n Ideal identisch ist, das nur die Realisierung der Idee, also auch der künstlerischen, im Auge hat. Nicht minder hat für Kant auch die Ethik einen Idealbegriff nötig, um ihre Ideen zu realisieren. Nur der eine Punkt bleibt noch problematisch: Ist auch die Einheit des Bewußtseins, also das Bewußtsein in seiner Totalität, auf einen derartigen Hilfsbegriff zur Realisation angewiesen? Die Beantwortung dieser Frage erfordert ein genaues Eingehen auf das Kantische System, wie es uns besonders in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft entgegentritt (III, S. 610): „Es sind aber drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich S i n n, E i n b i l d u n g s k r a f t und A p p e r z e p t i o n. Darauf gründet sich 1. die S y n o p s i s des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2. die S y n t h e s i s dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft: endlich 3. die E i n h e i t dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption." Da es sich für unser Problem besonders um die Einbildungskraft handelt als die „Synthesis der Apprehension in der Anschauung", so müssen wir alle Bemerkungen berücksichtigen, die gerade für die Theorie der Einbildungskraft wertvoll sind, und dahin gehört vor allem folgende (S. 612): „Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt sind, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit, unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muß." Diese Bemerkung ist deshalb so wichtig, weil sie allein den Schlüssel für die Auflösung der überaus verschlungenen Pfade bildet, die Kant mit Bezug auf die Erörterung der Einbildungskraft wandelt.

Zunächst definiert er die Einbildungskraft als die Synthesis der Apprehension in Ansehung des Mannigfaltigen in der Anschauung und in Ansehung der Vorstellungen; die erste Art der Apprehension nennt er e m p i r i s c h, die andere a p r i o r i. Das Denkmittel der Apprehension ist aber die Z e i t: „denn a l s i n e i n e m A u g e n b l i c k

enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein". Weshalb aber soll auch die Apprehension in Ansehung der Vorstellungen nötig sein? Kant erwidert: „Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können, da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension."

Der Sinn dieser Worte kann nur der sein: Die Synthesis der Einbildungskraft, die ihre Funktion mittels der Zeit entfaltet, erzeugt in dieser Funktionsentfaltung mittels der Zeit die Zeit selbst. Wie kann die Synthesis mittels der Zeit, die noch gar nicht vorhanden ist, die Zeit erzeugen? Hier ist nur eine Lösung möglich: Das Denkmittel der Zeit ist mit dem Denkprozeß identisch. Die Erzeugung ist das Erzeugnis. Ist dies aber nicht der gleiche Vorgang, der dem ganzen Denksysteme Kants eigentümlich ist, daß in der Funktionsentfaltung die Funktion und damit auch der Gegenstand der Funktion selbst erst zur Entstehung gelangt? Ist dies nicht auch der Sinn der transzendentalen Apperzeption, daß mit ihrer Entfaltung das der Apperzeption scheinbar zugrunde liegende Ich als der alle Apperzeptionsprozesse begleitende Exponent selbst erst ins Dasein tritt? Wodurch unterscheidet sich dann die Einbildung von dem Denken, wenn ihr derselbe Grundcharakter eigentümlich ist, der dem Denken seine spezifische Signatur verleiht? Ist hier nicht H. Cohen konsequenter, der schon mit Rücksicht auf die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft Zeit und Raum einfach den Denkgesetzen gleichsetzt und somit den von Kant behaupteten Gegensatz zwischen Denken und Sinnlichkeit, zwischen Verstand und Einbildungskraft preisgibt?

Um jedoch in diesem Probleme klar zu sehen, ist es notwendig, die logische Valenz der einzelnen Denkgesetze genau zu mustern und gegeneinander abzugrenzen. Da stellt es sich denn bald heraus, daß gerade der Zeitbegriff einen Geltungswert vertritt, der sich in bezug auf Spannweite von allen Kategorien deutlich abhebt. Die Zeit ist zunächst jene Kategorie, die nicht nur für die funktionale Entfaltung der einzelnen Kategorien des Denkens stets Berücksichtigung erheischt, sondern — was weit wichtiger ist — die auch kein Kategorienkomplex für sein Zustandekommen missen darf, während sich umgekehrt die Zeit für ihre Entfaltung mit der Bezugnahme auf eine einzige Kategorie des Denkens begnügen kann. Den Prüfstein für die Richtigkeit dieser Annahme bildet der Einzelgegenstand. Fassen wir diesen als einen von der Empfindung getragenen Kategorienkomplex auf, so ist keineswegs nötig, daß die Kategorien in ihrer Totalität in diesem Gegenstande enthalten sind, aber der Zeit-Raumbegriff wird

niemals fehlen. Und nicht nur gegenüber dem Kategorienkomplex des Denkens führt die Zeit ein an Geltungswerten reicheres Leben, sondern auch gegenüber dem Raume. Man mag noch so sehr den Raum als eine von der Zeit unterschiedene Denkleistung würdigen, er wird doch erst dann erfaßt und begriffen werden, wenn seine Transformation in den Zeit-Zahlbegriff gelungen ist. Das macht besonders die Infinitesimalgeometrie deutlich. Repräsentiert nun die Zeit durch die Prävalenz ihres Geltungscharakters die Totalität aller Denkkategorien mitsamt der Raumkategorie, so bildet sie tatsächlich eine Denkrelation, die die beiden „äußersten Enden" miteinander vereinigt, indem sie auf der einen Seite dem Raume das Denken „einbildet" und auf der anderen Seite den Denkkategorien den Raum. Von diesem Gesichtspunkte aus ist also mit Recht die Zeit eine Funktion der „Einbildungskraft", sofern man darunter den erhöhten logisch transzendentalen Geltungswert versteht, der der Zeit gegenüber dem Denken und dem Raume eigentümlich ist. So gesehen kann also Kant in der besonderen Hervorhebung der Einbildungskraft als des logischen Korrelats zur Zeit auch heute noch nicht hoch genug als Erkenntniskritiker gewürdigt werden. Aus dem gleichen Grunde bleibt auch seine Lehre vom Schematismus als zu Recht bestehend, sofern auch hier wieder die Mittelstellung der Zeit und die dadurch bedingte Erhöhung ihrer logischen Valenz betont werden soll. In der Realisierung und Restriktion kommt gerade jene Zweiweltenstellung zum Ausdruck, die der Zeit unbedingt zuzusprechen ist: Sie vertritt die Gesamtheit der Kategorien, um sie mit dem Raume zu vereinigen, und sie vertritt als Zahlrelation den Raum, um diesen dem Niveau des Denkens anzugleichen.

Wenn aber nach diesen Erörterungen die Einbildungskraft als der logische Ursprungsort der Zeit im gewissen Sinne einen weit höheren logischen Geltungswert besitzt als die Apperzeption bzw. der Verstand als der Inbegriff der Kategorien, so ist damit auch die Einbildungskraft als die logische Grundkraft der reinen Vernunft zur Auszeichnung gekommen.

Wenn ferner schon in der reinen Vernunft als der Hypothesis der Natur die Einbildung die Grundkraft bildet, obgleich doch die Natur die Gesetze des Seins und nicht die des in der Zukunft sich realisierenden Sollens bedeutet, so kann sicher die Annahme nicht als zu weit gehend betrachtet werden, daß in dem Bewußtsein überhaupt die Einbildungskraft zentrale Geltung gewinnt: In allen Richtungen wird also durch die ihnen korrelate Zeit die Idee „realisiert" und auf das Dasein „restringiert".

Somit dürfte auch für Kant die Einbildungskraft die gleiche zentrale

Bedeutung gewinnen, wie wir sie für Cohen urgiert haben, und der aus der Einbildung entspringende Idealbegriff erhält dann für das Gesamtbewußtsein eine konstitutive Geltung.

Damit ist freilich, wie schon früher hervorgehoben wurde, die realisierende und restringierende Phantasie nicht mit jener identisch geworden, die etwa den Künstler im Spieltrieb jene Vereinigung zwischen Sollen und Sein vollziehen läßt, die wir aus dem Kunstwerk „erfühlen" oder in es „hineinfühlen". Die Phantasie als Grundfaktor des Bewußtseins ist stets jene Richtung transzendentaler Gesinnung, die der Idee durch die Kategorie der Zeit Realisierung verleiht. Diese Phantasie wird im Haushalte des Bewußtseins niemals zu entbehren sein, sowenig die formale Aufgabe der ständigen Vervollkommnung aller Bewußtseinsschöpfungen jemals außer Kraft gesetzt werden darf. Das Bewußtsein ist identisch mit der Idee der Einheit, und die Einheit wiederum ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, und ebendeshalb ist ein Begriff erforderlich, der die zu realisierende, aber im Diesseits nicht restlos realisierbare Aufgabe der Einheit sicherstellt und sie vor dem Fluche der Skepsis bewahrt: Dieser Begriff ist das Ideal, das durch die vermittels der Einbildungskraft vollzogene Restriktion der Idee auf die Zeit die Idee der Bewußtseinseinheit selbst realisiert.

Auf einen Punkt muß freilich noch einmal zurückgegriffen werden, wenn die so ermittelte Bedeutung des Idealbegriffs, seine Ableitung aus der Einbildungskraft und seine methodische Analogie mit dem Schematismus außer Zweifel gesetzt werden soll. Das ist nämlich die logische Berechtigung des Schematismus selbst, der ja, wie bereits früher erwähnt wurde, von Cohen als ein dem transzendentalen Systeme zuwiderlaufender Begriff bezeichnet wurde.

Weil nämlich Kant in vorkritischer Befangenheit die Anschauung zwar als rein, aber doch im Gegensatze zu den sich auf spontaner Denkgrundlage erhebenden Kategorien als „gegeben" ansieht, ebendeshalb bedürfe er — nach Cohen — einer vermittelnden Instanz, die das spontane Denken und die gegebene Anschauung auf eine einheitliche Ebene projiziert, und diese Ebene bilde die in dem Schematismus ihr eigentliches Wesen entfaltende Zeit. Sie stände dem Denken gleich, weil sie eben den inneren Sinn im Gegensatze zu dem äußeren Raumsinn bedeute, und sie stände dem Raume nahe, weil sie trotz ihrer Innerlichkeit ein Sinn sei. Ebendeshalb sei sie zum Ausgleich zwischen Denken und Sinn wie geschaffen, und die aus der Funktion jenes Ausgleiches fließenden Restriktionsgebilde repräsentierten als eine bestimmte Art der Realisation den Schematismus.

Wie aber verhält es sich, wenn der Zeit diese Mittelstellung zwischen Denken und Sinn, zwischen Kategorien und Raum bestritten wird,

wenn die Zeit gleich dem Raume als Kategorie oder als Urteil zur Bestimmung gebracht wird, und dieser den Kategorien homogene Geltungswert jede logische Sonderstellung beseitigt, die der Zeit von Kant dank seiner vorkritischen, am Empirismus orientierten Psychologie, zugebilligt war? Und daß diese Homogenität zwischen Denken und reiner Anschauung bestehen muß, begründet Cohen (Logik) mit dem Hinweise, daß bei einer logischen Prävalenz der reinen Anschauung das Denken in die Gefahr des Subjektivismus geriete (2. Aufl., S. 150 f.): „Die neue Wissenschaft der Dynamik ist auf den Begriff der Zeit begründet. Das Zeitdifferential mußte schon von Galilei als Realität gedacht und geltend gemacht werden, wie dies später zu betrachten sein wird. Die Zeit, als Realität, als Realisierungsfundament, das würde die Losung der neuen Zeitalter. Die Renaissance wird nun ferner durch die Behauptung des Bewußtseins charakterisiert. Das Subjekt wird ihr vorzügliches Objekt. Demgemäß spitzen sich ihre Probleme in dem unmittelbarsten Selbstzeugnis der Subjektivität, in der Zeit zu; vielmehr sie lassen in ihr ihre Wurzel erkennen... Kant hat daher die Zeit zu einem Pfeiler seines Systems gemacht. Aber nach seiner Einteilung der ‚formalen Bedingungen der Erfahrung' hat er die Zeit als ‚Form der reinen Sinnlichkeit', als ‚Form der reinen Anschauung' ausgezeichnet. Er steht dabei durchaus auf der Höhe der durch Galilei eingeleiteten Bewegung, die in Newton ihren vorläufigen Abschluß erlangt hatte. Es ist auch interessant zu beachten, wie bei Kant die Zeit nicht sowohl zum Fundament der Zahl wird; sondern vorzugsweise zu dem der Bewegung. Es ist, als ob die Zeit auf die intellektuelle Bahn des Denkens geriete, wenn sie als Bedingung der Zahl bestimmt wird. Sie soll aber mehr zu bedeuten haben, als Denken zu bedeuten hat; sie soll Gegebenheit vertreten. Auch diese Gegebenheit ist zwar rein, wie wir von der Anschauung es schon erörtert haben; aber diese Art der Reinheit soll dennoch von derjenigen unterschieden bleiben, über welche das Denken verfügt. Indessen diesen Unterschied in der Reinheit bestreiten wir. Die Reinheit darf nur von Einer Art sein. Sie bedeutet die Erzeugung der Erkenntnis auf allen ihren Stufen zur Erzeugung des Gegenstandes. Die Unterscheidung der Reinheit dagegen bringt sie auf beiden Seiten in Gefahr. Als ob das Denken subjektiver wäre als die Anschauung; und als ob die Anschauung ihre Gegebenheit nicht vielmehr zu erzeugen hätte, als ob ihr Inhalt in anderer Bedeutung als gegeben gelten dürfte, als in welcher sie ihn gibt. In der Tat ist ja der Schematismus ein Zeichen davon, daß Kant in den Kategorien an sich die Realisierung nicht als zulänglich anerkannt hat. Andererseits aber ist es ein bedeutsames Symptom seines Idealismus, daß er die Zeit

zum Schema macht; daß alle Realisierung der Kategorien in der Zeit erfolgen muß; daß er somit die Zeit zum Bett für allen Fluß der Realität machte. Dennoch aber bleibt die Zeit die Form der Anschauung, die, als Schema, nur eine neue Leistung vollzieht. Das Mehr, das ihr, als Anschauung, zustehen soll, macht jedoch ihre Reinheit verdächtig. Die Gegebenheit bedroht die Reinheit. Geht etwa das Denken weniger auf den Gegenstand? Soll nicht auch der Gegenstand des Denkens zum Gegenstande der Erfahrung werden, also auf Erfahrung bezogen, mithin gegeben sein? So macht die Anschauung sich selbst und das Denken verdächtig."

Daß in diesen Worten ein berechtigter Vorstoß gegen den Kantischen Dualismus liegt, kann gar nicht bezweifelt werden. Denn solange in der Zeit oder in dem Raume noch irgendein Inhalt anzutreffen ist, der sich nicht vollständig als ausschließliches Denkgebilde legitimieren kann, solange ist in der Tat dem Materialismus und Pantheismus Tür und Tor geöffnet, ist vor allen Dingen auch die Einheit der Erkenntnis problematisch. Es fragt sich jedoch, ob der Begriff des Schematismus unbedingt mit dem Begriffe der Gegebenheit zusammenhängt. Muß wirklich das Plus, das die Zeit durch den Schematismus gegenüber dem logischen Geltungswerte der Kategorien prästiert, einzig und allein durch die „Gegebenheit" bedingt sein? Sollte nicht vielmehr die Zeit, auch in ihrer kategorialen Homogenität einen derartig erhöhten Geltungswert bekunden, der den aller übrigen Kategorien weit in den Schatten stellt? Um so eher wird man zu einer derartigen Auffassung gedrängt, als doch Cohen in seiner „Ethik des Reinen Willens" der Zeit als dem Konstituens des Idealbegriffs einen zweiten Realisierungswert zuspricht, nachdem die erste Art der durch die Zeit bedingten Realität in dem Begriffe des pluralisch zu fassenden Tendenzbegriffs (S. 136f.) zur Geltung kam, der den Willen prinzipiell vom Denken scheidet (S. 142): „Die Bewegung ist nicht nur für die Mechanik eine Kategorie; sondern sie ist schon für das Urteil der Mehrheit in der Zeit wirksam. Daher wird die Methode der Reinheit dem Problem des Willens zugänglich. Es ergibt sich sonach die Tendenz als das Analogon der Realität. Wie diese, dem fundamentalen, dem denkgesetzlichen Urteile des Ursprungs gemäß, das Element als solches und als den Grund des Inhalts konstituiert, so bezeichnet auch die Tendenz gleichsam den absoluten Ursprung des Willens, als der Bewegung. Diese ist nicht gegeben und wird nicht empfangen; sondern sie wird in diesem Ursprunge der Tendenz erzeugt. So hält die Tendenz den Zusammenhang mit dem reinen Denken aufrecht. Zugleich aber biegt sie wieder in die Richtung des Affekts ein. Diese Umlenkung wird durch die Antizipation gefördert, welche zwar schon in der Zeit wirksam

wird, welche jedoch von besonderer Prägnanz für die Begehrung ist, so daß sie erst von dieser auf die Zeit übertragen zu sein scheint.“ Wenn aber nach diesen Worten der aus der Zeit und in der Zeit entstandene Tendenzbegriff den Ursprung, die Hypothesis des Willens bildet, jede Hypothesis aber auch die Kraft ihrer Realisierung enthält, wozu bedarf es dann noch einer zweiten Realisierung für die Verwirklichung der ethischen Idee? Weshalb sollte gerade die Zeit neben ihrer konstitutiven Realität noch eine restringierende besitzen? Liegt nicht auch hier ein Plus an idealistischer Leistung gegenüber den übrigen Ideen der Ethik vor? Zwar könnte man sagen, die Ethik bedürfe deshalb noch einer besonderen Realisierung, weil sie nicht nur an ihrer theoretischen, sondern auch an ihrer praktischen Grundlegung in der Geschichte der Völker interessiert ist. Aber gibt es nicht im Sinne Cohens auch für diese Art der Realisierung eine bestimmte Idee? Ist nicht der Gottesbegriff die Hypothesis dieser praktischen Realisierung? Wozu bedarf es also noch des Ideals, wodurch die Zeit für eine zweite Art der Realisierung in Anspruch genommen wird? Wird andererseits in der Ethik die Zeit mit einer doppelten Realisierungsfunktion, einer konstitutiven und einer restringierenden, belastet, so spricht nichts dagegen, ein solches Verfahren auch in der Logik und Ästhetik eintreten zu lassen. Wenn aber im Sinne Cohenscher Ursprungslogik die den Aufbau des Gegenstandes vollziehenden Kategorien, die in gewissem Sinne samt und sonders Ausprägungen der Zeit darstellen, von Hause aus auf eine solche Restriktion angelegt sind, wozu bedarf es dann überhaupt noch einer besonderen Funktion für die Restriktion? Würde dann nicht doch der Kantische Schematismus ein entbehrliches Requisit im ökonomischen Inventar der Logik bilden müssen?

Für die Ausschaltung einer derartigen Konsequenz ist eine genaue Untersuchung des Restriktionsbegriffs unerläßlich. Was besagt dieser Begriff? Zweifellos nichts anderes als die Hinausführung des Sollens über den Weg der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Diese Definition würde für die Ethik als den Inbegriff von Sollgesetzen passen. Läßt sie sich aber auch auf die Logik anwenden, die es doch im Gegensatz zur Ethik nicht mit dem Sollen, sondern mit dem Sein zu tun hat, also mit Gesetzen, die ohne momentanes und restloses Aufgehen in der Wirklichkeit überhaupt undenkbar sind? Indessen darf man nicht übersehen, daß die Wirklichkeit der Ethik von der der Logik prinzipiell verschieden ist. Die Wirklichkeit der Ethik ist als Restriktionsfeld der Ethik heterogen, wie eben auch die Teleologie und ganz gewiß die Autotelie jenseits der Kausalität ihr logisches Fundament erblicken. Daher ist die Ethik für ihre Erfüllung, für ihre Vereinigung

mit der Wirklichkeit als dem Bereiche der Kausalität auf ein besonderes Restriktionsinstrument angewiesen, und dieses Instrument ist die Zeit. Die Wirklichkeit der Logik jedoch ist im Sinne reiner Transzendentalphilosophie der Logik homogen, d. h. ein den konstitutiven Kategorien insoweit koordinierter Begriff, als auch er mit zum Inventar des Denkens gehört und daher nicht auf ein Denkmittel angewiesen ist, das die Vereinigung der Wirklichkeit mit dem reinen Denkgegenstande der konstitutiven Kategorien vollbringt. Wenn aber die Wirklichkeit ein den Kategorien homogener Begriff sein soll, so muß sie gleich den Kategorien eine bestimmte Funktion ausdrücken, die bisher in den reinen Denkrelationen noch unberücksichtigt blieb. Diese Funktion besteht in der Vereinigung der sogenannten konstitutiven Gebilde mit dem Begriffe der Größe, der für Cohen die logische Verifikation des in der Empfindung latenten „Einzelnen“ bedeutet. Unter Größe versteht nun Cohen „die Einschränkung des Raumes durch die Mehrheit, durch die endliche Zahl“. Der Vollzug dieser Einschränkung beruht auf dem Gesetze der Gleichheit, die nur einen Unterbegriff des Maßes bildet. Denn das Maß enthält auch die Ungleichheit, weil es in seiner Bedeutung als Unendliches die Unterschiede von Gleich und Ungleich, von Gerade und Krumm, von Endlich und Unendlich übersteigt (Logik 446): „Das Maß dagegen ist eine kritische Kategorie, die selbst zwar kraft ihrer Kritik neue Gebiete erschließt, vornehmlich aber über die Naivität jener Kategorien ernüchtert, um von neuem sie zu beglaubigen. Ein solches legitimierendes Verhältnis ergibt sich jetzt zwischen dem Maße und der Zahl.“

Bildet aber das Maß den logischen Oberbegriff der endlichen Zahl als des Konstituens der Größe, so ist auch die Größe nur dadurch möglich, daß sie einen Fall des abschätzenden Bewußtseins bildet, das als besondere kritische Kategorie im Gegensatze zur reinen Kategorie, als die der „Möglichkeit“ ausgezeichnet wurde. Diese Kategorie der „Möglichkeit“ erdenkt die Hypothese als Grundmittel der Forschung und ermöglicht „den Fortgang der Forschung zum Behufe der Ermittelung einer neuen Art von Gegenständen“. „Es ist möglich, das heißt: es ermöglicht neue Erkenntnisse.“ Bedeutet aber die Ermöglichung neuer Erkenntnisse etwas anderes als die unendliche Variabilität des Bewußtseins in der ewigen Erzeugung neuer Vereinigungen unter den naiven Kategorien, in der ewigen „Antizipation“ neuer Gegenstände? Wo aber eine solche innige korrelative Verbindung von Antizipation und unendlicher Variabilität stattfindet, wie sie gerade für die x-Zahl typisch ist, da erfüllt die Zeit ihre Funktion (vgl. Logik, S. 167). Wir können daher die Zeit für das kritisierende Bewußtsein nicht missen (vgl. dagegen Logik, S. 434), dies um so weniger, als Cohen selbst im Anschluß

an die kritische Kategorie des Bewußtseins die Zeit als Antizipation der Zukunft als den „unerschöpflichen Schoß geschichtlicher Möglichkeiten" bezeichnet. Sollte nun die Entdeckung neuer wissenschaftlicher Fakta nicht auch zu den „geschichtlichen Möglichkeiten" gehören? Wenn irgendwo, so beweist gerade hier die Disposition in der Aufreihung der Kategorien mit ihren typischen Ausblicken ins Sittliche und Ästhetische, daß Cohen doch den Begriff der Zeit selbst für das kritische Bewußtsein — wenn auch unbewußt — reklamiert. Für die Richtigkeit unserer Auffassung spricht auch die Tatsache, daß Cohen für das ins Sittliche übertragene Bewußtsein eine Definition gibt, die mit seiner ursprünglichen Definition des logischen Bewußtseins völlig übereinstimmt (S. 454): „Das reine Bewußtsein, insofern es übertragenerweise in der Sittlichkeit anzunehmen ist, bewährt sich auch in der Musterung und Vereinbarung der ihm gegebenen reinen Elemente." Schließlich gibt Cohen selbst die Mitwirkung der Zeit im kritisierenden Bewußtsein zu, doch meint er, daß hier die Mitwirkung nur eine Folge der reinen Zeit ist, die als Denkmaterial von dem kritisierenden Denken benutzt wird. Mit diesem Zugeständnis einer doppelten Funktion der reinen Zeit könnte man sich ja zufrieden geben. Nur darf man nicht übersehen, daß bei einem derartigen Hinübergreifen des reinen Denkens in das kritisierende Bewußtsein das „abschätzende" Bewußtsein selbst zweifellos in seiner Reinheit, die doch auch hier auf Beachtung dringt, getrübt wird. Jedenfalls könnte dann nicht mehr von einer freien und unabhängigen „Musterung und Vereinbarung der ihm gegebenen reinen Elemente" gesprochen werden.

Bildet aber die Zeit die Vermittelung zwischen den naiven Kategorien und der kritischen Kategorie der Größe, so ist der Beweis dafür erbracht, daß selbst bei der völligen Idealisierung der reinen Anschauung, wie sie Cohen vollzieht, ein Restriktionsbegriff, wie ihn die Zeit darstellt, seine Funktion erfüllt, und insofern wäre auch für die Logik als Forschung der Idealbegriff als der Inbegriff der Möglichkeit nicht zu entbehren. Bedeutet mithin der Begriff der Gegebenheit eine Erhöhung des logischen Äquivalenzwertes, wie er gerade der Zeit als der unendlichen Variabilität eignet, so ist die Gegebenheit als logische Wertmarke auch bei der Auflösung der Grundsätze in Kategorien ein logisch fundierter Begriff, der in keiner Weise die Einheit des transzendentalen Systems unterbindet. Damit erhält auch die Einbildungskraft als transzendentales Gebilde ihre Stellung innerhalb der logischen Funktionen. Sie ist kein besonderes psychologisches Vermögen, sondern nur der Ausdruck der Inkongruenz zwischen den einzelnen Werten der verschiedenen logischen Kategorien. Dadurch wird freilich die Architektonik im Aufbau der Kategorien stark beeinträchtigt,

aber dieser Schönheitsfehler in der Geltung und Wertung der einzelnen Kategorien kann weder die Einheit des Denkens noch die Einheit des Gegenstandes vereiteln.

Indessen ist diese Wertung nur negativen Charakters. Positiv liegt die Bedeutung der transzendentalen Einbildungskraft in der außerordentlich hohen Wertung der Zeit, die sie in gewissem Sinne als die Hypothesis der Vernunft überhaupt erscheinen läßt. Damit stellt sich freilich der mehrfach erwähnte Konflikt zwischen dem Gesetze der Realität und dem der Mehrheit ein, dessen Ausgleich besonders von Natorp erstrebt wird. In seiner „Logik der reinen Erkenntnis" erklärt Cohen das Differential (d x) für absolut gegenüber dem Integral (x). Zwar meint Cohen, daß das d x mit Rücksicht auf das x zur Entdeckung kam, daß jedoch zwischen d x und x kein Reziprozitätsverhältnis besteht (S. 135 ff.): „Wir haben schon mehrfach den Zusammenhang und den Unterschied von Realität und Beharrung gestreift, und gesehen, daß Beharrung, was sie selbst auch bedeuten möge, jedenfalls Realität voraussetzt. Wir haben aber auch schon antizipierend darauf Bezug genommen, daß Beharrung für die Bewegung vorausgesetzt wird. Mithin enthält die Beharrung in sich den Bezug auf ein anderes, ohne welches sie selbst bedeutungslos würde. Im Gegensatz dazu würde die Realität, wenn man sie sich unter dem Bilde der Beharrung vorstellen wollte, die Beharrung für sich selbst bedeuten. Und an dieser Konsequenz ändert sich auch nichts aus dem Umstande, daß d x in Korrelation zu x steht; denn für d x selbst ist diese Bedeutung der Realität zu urgieren: daß es ein Seiendes, vielmehr das Seiende bedeute, vertrete, ohne welches, man möchte zu sagen versucht werden, auch x nicht wäre; oder besser und genauer: daß dx das Seiende bedeute, damit x, und sofern x in die Bedeutung des Seienden, die ihm gemeinhin zugesprochen wird, in begründeter Geltung gehoben werden könne. Die Realität ist daher nicht schlechthin eine korrelative Voraussetzung; sondern sie ist das selbständige Mittel, das Seiende als solches zu bestimmen. Und es ist nur empiristisches Vorurteil, für welches x von vornherein als gegeben gilt, daß d x allenfalls als ein Beziehungsbegriff auf es zugelassen werden dürfe. So ist Realität ursprünglicher als Beharrung." Ferner (S. 137): „Wir haben von Anfang an das Wort Einheit gebraucht; auch eine vorläufige Bestimmung des Begriffs versucht. Jetzt kommen wir auf eine neue Bedeutung der Einheit. In der Absolutheit und Ursprünglichkeit der Realität scheint sie sich zu enthüllen. . . Galilei sagt: die wahre Einheit sei die Unendlichkeit. Wir nehmen das Wort in dem Sinne auf: daß die wahre Einheit in dem Unendlichkleinen bestehe. In ihr liegt die Art von Absolutheit, welche erst-

lich der Ursprung begründet, dann aber die Realität vollzieht. Sie befreit von dem Vorurteil, als ob Dinge in ihrer Mehrheit ursprünglich da sein müßten, die man hinterher zu einer Einheit, wie man sie nennt, zusammensetzen könnte. Solche rückläufigen Zusammensetzungen vermögen keine wahrhafte Einheit zu setzen. Die Einheit geht vorauf. . ." Gegenüber diesen Ausführungen möchten wir zunächst feststellen, daß der hier gebrauchte Mehrheitsbegriff ausdrücklich eine Mehrheit von Dingen im Auge hat. Wichtig scheinen nun folgende Bemerkungen zu sein (S. 145): „Es könnte ein anderer Zweifel entstehen. Man könnte meinen, daß in der Korrelation von d x und x bereits eine Mehrheit enthalten sei. Indessen der Einwand beruht auf einem Mißverständnis des Ursprungs und der Realität. Man muß immer bedenken, daß das x keineswegs schon da ist, wenn und sofern d x erzeugt wird. Dasselbe gilt von der Realität. Das x, auf welches d x die Korrelation hat, steht im Hintergrunde, bildet den Zielpunkt der Tendenz. Aber nichtsdestoweniger beherrscht d x allein die in Betracht kommende Realität. Die Realität bedeutet ja gerade deshalb die Einheit, weil sie die Absolutheit bedeutet. Mehr noch als durch das Urteil des Ursprungs wird also durch das Urteil der Realität der Gedanke abgewehrt, als ob es neben ihr noch etwas anderes geben könnte und geben dürfte, wenn nicht vorher unbeschränkt und unbedingt ihre absolute Einheit anerkannt wird. So ist also in der Korrelation von d x und x keineswegs schon eine Mehrheit enthalten."

Verstehen wir diese Darstellungen richtig, so kann also wohl bei dem Urteile des Ursprungs der Mehrheitsbegriff vorausgesetzt werden, keineswegs aber bei dem Urteile der Realität.

Bevor wir jedoch in der logischen Auswertung dieses Unterschiedes zwischen Ursprung und Realität weitergehen, verweisen wir noch auf eine Ausführung Cohens, die scheinbar dem Voraufgeschickten schnurstracks zuwiderläuft. Auf S. 167 schreibt Cohen: „Die Mehrheit ist also eine ebenso selbständige und eigentümliche Richtung, wie die Realität. Die Zahl fängt zwar in dem Unendlichkleinen an; aber dieses selbst kann mit sich nichts anfangen, wenn es nicht mit der Mehrheit verbunden wird. In Rücksicht auf die endliche Zahl ist die Realitätszahl erzeugt worden. In der Infinitesimal-Methode wird x, als die endliche Zahl, schon in Mehrheit vorausgesetzt; denn es wird diesem x die Variabilität zugedacht. Darin besteht der Unterschied von x und A, sowie der von x und 1, daß in x, weil die Bestimmbarkeit, deshalb die Variabilität gedacht wird. Diese aber ist der algebraische Begriff der Mehrheit. So wirkt in der Variabilität das Antizipationsprinzip der Zeit wieder durch." Cohen spricht zwar hier nicht von der Infinitesimal-

zahl, sondern von der Infinitesimalmethode. Da aber sicher die Infinitesimalzahl als der konkrete Ausdruck der Infinitesimalmethode zu gelten hat, so sagt also Cohen hier ausdrücklich, daß die Infinitesimalzahl das x zu seiner Voraussetzung hat. Dies muß freilich schon deshalb so sein, weil nach der grundlegenden Formel $\int dx = x$ das dx selbst insofern als x gelten soll, als jedes Differential des Integral einer höheren Ordnung des Unendlichkleinen zu vertreten hat. Wenn aber das dx ohne x überhaupt nicht zu denken ist, wie kann es dann als absolute Einheit ohne Rücksicht auf das von ihm zu erzeugende x figurieren? Und ferner: Weshalb bemüht sich Cohen, das x von dem dx mit aller Entschiedenheit fernzuhalten? Zweifellos fürchtet er, daß sich bei einer völligen Ursprungshomogenität zwischen dx und x eine restlose logische Identität beider Begriffe ergäbe, wodurch ganz besonders die Reinheit des Denkens mit ihrem ausschließlichen Spontaneitätscharakter verloren gehen könnte. Ein weiteres Bedenken scheint darin zu liegen, daß mit dieser Erhöhung des x zum Korrelationsgliede des dx der logische Kompetenzwert des x eine Erweiterung erfahren würde, die die Symmetrie in der Wertskala der Kategorien völlig durchlöchern müßte: x wäre dann nicht nur Korrelationsglied des dx, sondern auch eine selbständige von dx unabhängige Kategorie und außerdem noch ein notwendiges Korrelationsglied zu x^{∞}, wenn wir mit diesem Symbol die durch den Raum vollzogene konsistente Zusammenfassung aller x bezeichnen. Und schließlich erscheint x in dem Beisammen endlicher Raumgrößen, wie es in der Konstante zutage tritt, gleichfalls als konstitutives Element. Scheidet jedoch x aus dem Konstitutionsgefüge des dx aus, so ist erstens der Machtbereich des x an und für sich verengt, ferner ist dann das x selbst ein Erfolg des dx, und — die Mehrheit oder genauer die Zeit als Mehrheitsrelation wäre dann ohne Zweifel aus der Unendlichkeit, d. h. aus der absoluten und reinen Spontaneität, geboren, womit die Einheit der Erkenntnis gewahrt bliebe.

Welche funktionale Leistung hätte aber ein von x völlig unabhängiges und absolutes dx zu erfüllen? Das dx soll doch Einheit sein, d. h. im Sinne des „Ursprungs“ Einheit stiften durch Vereinigung der von ihm ersonderten Elemente und durch Sonderung der von ihm vollzogenen Vereinigung. Oder genauer: Das dx repräsentiert die Vereinigung der dx einer höheren Ordnung des Unendlichkleinen und eine Sonderung gegenüber der Vereinigung der dx einer niedrigeren Ordnung des Unendlichkleinen. Auf alle Fälle bleibt also das dx auf einen funktionalen Prozeß bezogen und sinkt ohne diese Beziehung zu einer leeren metaphysischen Hypostase herab. Wo aber von Vereinigung gesonderter

oder ersonderter Elemente die Rede ist, da ist auch stets der Begriff der Mehrheit als ewige Synthese vorausgesetzt, und wo von Ersonderung gesprochen wird, da ist wiederum der Begriff der Mehrheit als ewige Analyse nicht zu entbehren. Immer also ist das dx auf x angewiesen. Wie läßt sich dann aber das dx vom x derartig isolieren, daß der funktionale Grundcharakter der Cohenschen Ursprungslogik gewahrt bleibt? Natorp (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 219) meint, Cohen denke bei dem Absolutheitscharakter des Infinitesimalen nicht an das spezifische Differential, sondern an die dem Differential zugrunde liegende Infinitesimalmethode, die allein absolut sei, insofern sich in ihr die Souveränität des Denkens restlos offenbare (vgl. auch S. 25). Indessen ist doch zu bemerken, daß dieser Souveränitätscharakter des Denkens bereits in den Urteilen der Denkgesetze, besonders in dem des Ursprungs von Cohen betont wurde, und das Urteil der Realität wäre dann nur eine einfache Wiederholung. Auch die Distinktion, die Gawronsky in seiner Schrift „Das Urteil der Realität", S. 97, zwischen Differential und natürlicher Zahl trifft, daß nämlich das Differential eine bestimmte Setzung bedeute, „in welcher die Eigenart des erzeugenden Gesetzes sich widerspiegelt", während „die Zahl auf dem einfachsten Begriffe der Setzung überhaupt aufgebaut ist", verhilft zu keiner Lösung. Fast könnte man sagen, daß bei dieser Definition das x den primären Begriff gegenüber dem dx involviere, sofern sich das dx als eine Determination des x enthüllt.

In einem ganz anderen Lichte erscheint aber der von Cohen betonte Absolutheitscharakter, wenn man dem x eine zweifache Bedeutung zuspricht, eine konstituierende und eine restringierende. Die konstituierende, die das x als korrelater Begriff des dx erhält, zeigt ihre Eigenart darin, daß das x bei aller Selbstbehauptung niemals aus dem Bereich des Unendlichkleinen heraustritt: Das dx als Vertreter des Unendlichkleinen mag wohl ein x gegenüber einer höheren Ordnung des Unendlichkleinen darstellen, aber es wird niemals in die Endlichkeitssphäre des x eintreten, obgleich doch zwischen x und dx dank ihrer Korrelation ein Reziprozitätsverhältnis besteht. Das x ist hier also nur eine relative Mehrheit und vermag niemals die in dem dx sich aussprechende Unendlichkeitsgeltung zu durchbrechen. So ist das dx die Wertmarke für die Absolutheit der von ihm begründeten Realität, während das x trotz seiner korrelativen Beziehung zum dx nur die Mittel zum Aufbau des dx liefert. Anders verhält es sich mit dem restringierenden x, sofern wir darunter jene Kategorie verstehen, die den Übergang von dem Unendlichkleinen zum Unendlichgroßen, von der infinitesimalen zur transfiniten Zahl, von dem Urteile der Realität zu dem des Raumes bedingt.

Hier ist das x der Zweck des d x, sofern durch eine dauernde Unterbrechung der in der Synthese des d x latenten Vereinigung die unendliche Kontinuität der den Aufbau konstituierenden Elemente in eine unendliche Diskontinuität verwandelt wird. Aber diese unendliche Antizipation der Diskontinuität steht nicht mehr korrelativ zu dem d x in Beziehung, sondern zu einer neuen Kategorie: dem Raume, dessen Wesen darin besteht, in der Zusammenfassung der Diskontinuitäten die Diskontinuitäten als solche zu fixieren und in dieser Fixierung zu erhalten. Diese zusammenfassende Konsolidierung und Aufreihung selbst in eindimensionaler Richtung bedeutet eine Entfaltung der Raumfunktion, wie auch die Linie bereits eine Leistung des Raumurteils markiert. Obgleich aber hier das x der Zweck des d x ist, so enthält doch das d x ein logisches Prius gegenüber dem x. Denn niemals könnte das x als konstitutives Bildungselement für den Raum in Frage kommen, wenn nicht die Synthese des d x als das Analysierungsfeld des x vorhanden wäre: Angesichts des ewigen Nochnicht der ewigen Vereinigung taucht das ewige Nichtmehr der ewigen Analyse auf, entsteht mithin die Sukzession als Erfolg der Antizipation, entstehen die analytisch aufgereihten x-Mehrheiten als der Erfolg des synthetisch gebundenen d x. Somit ist bei aller Absolutheit des x das d x doch noch in einem höheren Grade absolut, denn ohne das zu analysierende d x könnte niemals das x als konstitutives Element des Raumes entstehen. So ist also das d x absolut — gegenüber dem restringierenden x, niemals aber gegenüber dem konstitutiven im d x. Auch der Doppelheitscharakter des x, also der Mehrheit, tritt jetzt klar hervor: Es steht zu zwei Korrelationen in Beziehung: zu der der Realität im d x, zu der des Raumes im ∞. Und eben kraft dieses doppelten logischen Geltungswertes erscheint es wie berufen, das Denken der Realität mit dem des Raumes zu versöhnen und in dieser Versöhnung und kraft dieser Versöhnung die Wirklichkeit zu erzeugen.

Indessen liegt in dem Plus der restringierenden Funktion nicht nur ein erhöhter logischer Geltungswert, sondern auch eine Eigenart der Funktion selbst, die diese wesentlich von der Funktion der übrigen Kategorien scheidet, und das ist ihr mediales Verhalten gegenüber dem Denken und der Empfindung, wie das eben ganz der logischen Struktur des Idealbegriffs entspricht. Hier aber gibt sich unmittelbar der Unterschied zwischen dem psychologischen und dem transzendentalen Ideal und damit auch zwischen der psychologischen und der transzendentalen Einbildungskraft zu erkennen. In der psychologisch erfaßten Einbildungskraft hat der Idealbegriff nicht nur eine funktionale Arbeit zu leisten, sondern er hat auch ein tatsächliches Sein, eine empirische Gestalt, sofern die in dem Ideal

enthaltene Idee mit einem bestimmten Material sinnlicher Vorstellungen erfüllt wird. Gewiß kann man dieses Material nicht sinnlich fühlen und abtasten, aber es ist doch da, nicht mit einem transzendentalen, wohl aber mit einem transzendenten Vorzeichen. Daher kommt das Bestreben, historische Persönlichkeiten zu idealisieren oder ideale Entwürfe und Gestalten in die Sphäre geschichtlicher Wirklichkeit emporzuheben. So entsteht die Paradoxie des Endlich-Unendlichen, das zwar als funktional dynamischer Begriff eine Notwendigkeit im Inventar der Denkmittel bedeutet, als dogmatisch statischer Begriff jedoch unbedingt eine Trübung und Verfälschung des reinen Bewußtseins bewirken muß. Diese dynamisch funktionale Erfassung des Ideals zeigt sich besonders in der klassischen Kunst Hellas' und ebenso in der an das Barock gemahnenden Michelangelos, wo stets eine Steigerung der physischen Dimensionen mit dem Unendlichkeitscharakter des Ideals derartig Hand in Hand geht, daß der Gedanke der Karikatur nicht abzuweisen ist. Doch ist diese Erhöhung und Vergrößerung der Liniatur nur der symbolische Ausdruck für die These, daß im Grunde keine Darstellung den Gehalt der im Ideale sich aussprechenden Idee adäquat verkörpern kann. Daher gilt nicht nur vom Denken und Wollen, sondern auch vom Fühlen die Theorie, daß alle Schöpfungen des Bewußtseins nur polemische Tendenz besitzen, sofern sie in ihrem Sein stets das Unzureichende und Unfertige aller Daseinsgebilde zum Ausdrucke bringen wollen. Denn das Sentimentale ist und bleibt das Ideale. Auch im Naiven wird stets eine Welt vorgezaubert, die aus sentimentaler Gemütsrichtung hervorging und nur positiv veranschaulicht, was nicht ist, aber doch werden könnte und werden sollte. Ganz anders aber wirkt die Kunst, wenn das Endlich-Unendliche nicht mehr dynamisch, sondern dogmatisch statisch gefaßt wird, wenn also der Funktionsbegriff der im Ideale zutage tretenden Wirklichkeit mit der ontologischen Relation der Wirklichkeit vertauscht wird. In diesem Falle muß das Ideal unbedingt zu einer metaphysischen Hypostase herabsinken, deren logisches Seinsrecht sich wohl kaum dadurch erhöhen dürfte, daß nicht ein Begriff, sondern zwei sich diametral entgegengesetzte Begriffe zu einer metaphysischen Einheit verknüpft und mit einer überempirischen Wertmarke ausgerüstet werden.

Wird jedoch im Sinne Cohenscher Logik auch der Idealbegriff als ein Pendant des Größenbegriffs vollständig seines empirisch dogmatischen Charakters entkleidet, um ausschließlich funktionale Arbeit zu leisten, sagt uns also auch das Ideal nur was nicht ist, aber werden soll und deshalb auch werden kann, dann ist auch das Bewußtsein der Gefahr seiner Materialisierung und Empirisierung entrückt, um nur als reines, schöpferisches Bewußtsein seine kulturelle Souveränität zu

behaupten. Wenn aber auch das Ideal nur eine Funktion bedeutet, wodurch unterscheidet es sich dann von der Idee, die doch gerade in Anbetracht ihrer Ohnmacht, sich in Wirklichkeit zu verwandeln, das Ideal als Vermittelungsinstanz zwischen Sollen und Sein um Hilfe anging? Wer diese Frage stellt, hat freilich den Kern des Idealismus noch nicht begriffen. Für den transzendentalen Idealismus, wie ihn Kant begründet und formuliert, bilden Sollen und Sein, Idee und Wirklichkeit, Wollen und Können zwei Hemisphären, deren Vereinigung nur auf intelligibele Weise, niemals aber auf empirische möglich ist. Könnte das Dasein der Idee bewiesen werden, so wäre damit ihr Nichtsein ausgesprochen. Der Übergang von der einen Welt in die andere bleibt stets ein logisches Non liquet. Aber gerade weil dieses transzendentale Faktum anerkannt werden muß, weil die ewige Korrelation zwischen Bewußtsein und Empfindung, zwischen Kausalität und Zweck eine Voraussetzung unseres Bewußtseins bildet, sofern ohne Zweckbetrachtung der Empfindungsgehalt noch nicht einmal begrifflich erfaßt werden kann, ebendeshalb muß nach einem Begriffe gesucht werden, der die Vermischung zwischen jenen beiden Unendlichkeiten verhüten soll, und diese Verhütung bewirkt des Ideal. Weshalb aber sollte nicht auch die Idee als solche diese Vereinigung ausschließen? Weil eben das Ideal den bereits eingeleiteten Prozeß der intelligibelen Vereinigung zwischen Sollen und Sein voraussetzt. Hier erst entsteht die Gefahr, daß die intelligibele, transzendentale Vereinigung durch Abschweifung ins Ontologische unterbrochen und vereitelt wird. Da erhebt nun stets das Ideal auf allen Schritten des Prozesses seine warnende Stimme, um die Kontinuität der Idee im Sein zu wahren, um darauf zu dringen, daß auch nicht in einem einzigen Momente der Verwirklichung der Charakter der Aufgabe mit dem ihrer empirischen Erfüllung vertauscht wird. Wie aber diese Verwirklichung auf positiv empirische Weise erfüllt werden kann, das ist ein Geheimnis, das etwa auf der gleichen Stufe mit jener Frage steht: Durch welche Bedingungen geht Bewußtsein vonstatten? In beiden Fragen wird für Begriffe eine Begründung gesucht, die für den Vollzug dieser Aufgabe bei den Begriffen selbst eine Anleihe machen muß, die sie gerade erkenntniskritisch sicherstellen will. Erklären läßt sich diese Vertauschung durch eine typische Überschätzung der psychologisch kombinierenden Einbildungskraft auf Kosten der transzendentalen. Um hierin klar zu sehen, ist es nötig, noch einmal einen Blick auf das psychische Gefüge zu werfen, das für den konstruktiven Aufbau von Phantasiegebilden, wie sie besonders in Kunstschöpfungen hervortreten, in Frage kommt.

Hält man sich für die Definition der Kunst an die Kantischen Reflexionen, so haben wir in den Kunstschöpfungen Gebilde zu erkennen,

in welchen die ewige Divergenz zwischen Wollen und Sein, zwischen Kausalität und Zweck endgültig beseitigt ist. Diese Funktion ist freilich nur dadurch möglich, daß sie „erlebt“ wird, d. h. daß im freien Spiele der Phantasie das auf Vereinigung und Versöhnung drängende Gefühl der bedingende Faktor für die zu stiftende Einheit unter den einander bekämpfenden Richtungen des Bewußtseins wird. Was bedeutet indes der Begriff der Vereinigung? Offenbar nichts anderes als die Projektion rein teleologischer Relationen auf die Ebene kausaler Wirklichkeit und umgekehrt die Projektion rein kausaler Proportionen in die rein ethisch teleologische Sphäre. Nur darf man freilich bei dieser typischen Korrelation von Innen und Außen nicht übersehen, daß im Grunde genommen doch das Außen ein prävalierendes Moment insofern enthält, als alle Projektion nach innen doch sichtbar, d. h. wiederum auf die Wirklichkeitsebene zurückprojiziert werden muß, wenn sie allgemein und notwendig erfühlt werden soll. Läßt sich aber der Prävalenzcharakter des Außen nicht bestreiten, so läßt sich auch die ästhetische Korrelation zwischen innen und außen nur bedingt aufrecht erhalten: Die Kunst ist sonach in erster Linie ein Einfühlen ethischer Werte in das Wirkliche, das hierdurch in eine neue Wertsphäre gehoben wird. Mit dieser Einfühlung wird das Wirkliche „erlebt“ und kraft dieses Erlebens übertroffen und „überschritten“: Zweckbewußter Wille wandelt die Bilder über die Grenzen des Wirklichen hinaus (Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters, S. 393). Das Wirkliche bleibt also nicht konstant, es verwandelt sich in ein neues Wesen, es wird umgeschaffen und neu erzeugt, es wird, wie Cohen sagt, „erfühlt“, sofern darunter die radikale Umwandlung des Ursprünglichen zum Ausdruck gebracht werden soll.

Gelingt jedoch diese Umwandlung? Darf sie gelingen? Muß nicht auch das Gefühl rein sein? Bedeutet nicht jeder Abschluß der Verwandlung eine Empirisierung und Materialisierung der künstlerischen Idee? Ist nicht bei dem Unendlichkeitscharakter der Komponenten in dem künstlerischen Gebilde auch die Vereinigung und Versöhnung selbst ein Unendliches? Ist nicht ferner der Begriff des Wirklichen, soweit er mit der kritischen Kategorie der Größe identisch ist und dadurch in die Sphäre rein funktionaler Arbeit gehoben wird, ebenso unendlich wie das Ethische und das Kausale überhaupt?

Man sieht, daß schon bei einer streng idealistischen Fassung des Wirklichkeitsbegriffs von einer radikalen Überschreitung der Wirklichkeit durch die Kunst keine Rede sein kann. Auch die Tatsache, daß das Außen ein logisches Übergewicht gegenüber dem Innen in der von dem Gefühl geforderten Vereinigung zwischen Sollen und Sein behauptet, spricht gegen eine sogenannte absolute Versöhnung: Die völlige Auf-

lösung der Materie in ideelle Relationen, die Transsubstantiation, wird nur in der Unendlichkeit erreicht. Wenn aber gleichwohl das einzelne Kunstgebilde als eine Vollendung des künstlerischen Einheitsprozesses gewertet wird, so liegt dies in erster Reihe an der Empirisierung der Wirklichkeit, die als ein Gegebenes erscheint. Bedeutet jedoch auch die Wirklichkeit ein dynamisches Moment, so kann gerade in dem vollendeten Kunstgebilde nur um so deutlicher die Aufgabe hervorleuchten, die als unendliche Vereinigung zwischen Sollen und Sein selbst im Bereiche g e f ü h l s m ä ß i g e r Synthese nicht lösbar ist oder doch erst am Ende der Tage ihre Erfüllung gewinnt. Wer aber dennoch das empirische Kunstwerk als Vollendung betrachtet, der verwechselt die Leistungen der empirischen Einbildungskraft mit denen der transzendentalen, des materialisierten Ideals mit denen des reinen. Und gerade diese Verwechselung ist es, die allen psychologischen Erwägungen über die Kunst zugrunde liegt, soweit man in den Kunstgebilden die seelische Struktur konkretisiert denkt. Denn jeder Forscher, der für das Verständnis der genetischen Entwickelung eines Kunstwerks auf den psychischen Prozeß des Künstlers als den Quellpunkt der Kunstschöpfung zurückgreift, kann nur in dem Kunstwerk selbst die Anhaltspunkte für die Rekonstruktion der kunstzeugenden Psyche erblicken. Mithin gilt das Kunstwerk in seiner sinnenfälligen Erscheinung als der adäquate Ausdruck jener Idee, für die sich des Künstlers Psyche ins Spiel setzte. Also nicht, was dem Kunstgebilde an jener Vollkommenheit f e h l t, die das Ziel der transzendentalen Einbildungskraft bildet, kann dem psychologischen Kritiker der Kunst als Vorlage dienen, sondern das, was der Künstler mit Hilfe seiner empirisch bedingten Phantasie tatsächlich erreicht hat. Nun vermag allerdings der Kritiker auch auf Grund des tatsächlich erzeugten Kunstwerks das Ideal zu rekonstruieren, das dem schaffenden Künstler vorschwebte, und das er nicht erreichte. Aber ganz abgesehen davon, daß auch dieses Ideal nicht identisch mit dem in ständiger Fluktuation begriffenen transzendentalen Ideal ist, kann der kritische Betrachter vor allen Dingen nicht aus diesem fingierten und interpolierten Ideal auf jene seelischen Kräfte schließen, die zu der Aufstellung dieses nur lückenweise erfüllten empirischen Ideals in der Seele des Künstlers führten, weil ja auch dieses Ideal nur vermutet und erahnt, aber keineswegs erfaßt und erkannt ist. Diese Lücke in der Beweiskraft psychologischer Analyse tritt auch in dem Bestreben hervor, die Rekonstruktion des künstlerischen Schöpfungsprozesses durch „Selbstzeugnisse der Dichter“ zu ergänzen, wie dies namentlich bei D i l t h e y a. a. O. geschieht. Daß auch dieses Verfahren zu keiner Lösung verhilft, erhellt aus Folgendem: Zunächst bleibt es durchaus problematisch, ob diese Selbstzeugnisse die einzelnen Stadien des Prozesses genau

wiedergeben. Denn da es kraft der Bewußtseinsenge gänzlich ausgeschlossen ist, daß der Künstler beim Vollzuge der Produktion gleichzeitig auf die den Schöpfungsprozeß innervierenden Vorgänge der Seele achtet, so sind auch diese Selbstzeugnisse eine durchaus unkontrollierbare Reproduktion, bei der zum mindesten Dichtung und Wahrheit Hand in Hand gehen. Aber selbst wenn eine derartige Reproduktion in allen Einzelheiten gelänge, so würde sie auch nur die Vorgänge klarlegen, die zu der Erzeugung des empirischen Kunstwerks, oder günstigsten Falles zu dem das empirische Kunstwerk bedingenden empirischen Ideal führten, keineswegs aber zu jenem Ideal, das als Ergebnis der transzendentalen Einbildungskraft über alle Gegebenheiten, auch idealer Natur, hinwegschreitet, um in dem Nochnicht das Ziel des gegebenen Kunstwerks zu erblicken, das auf Grund solcher Reflexion zu einem Gebilde von relativem, vorübergehendem Werte, zu einem Nichtmehr herabsinkt.

Gegen diese Betrachtungen kann man sich nicht etwa auf Kant berufen, der ja auch von einer psychologisierenden Kritik auszugehen scheint, da er das Genie als das Faktum für die transzendental zu ermittelnde Ästhetik dem Faktum der Mathematik an erkenntniskritischem Werte gleichsetzt. Wie Cohen indessen richtig hervorhebt, hat für Kant der Geniebegriff zunächst nur negative Bedeutung; er ist ein Ausdruck dafür, daß für den Geschmack ein objektives Prinzip nicht möglich ist. Dann aber ist für Kant der Begriff des Genies nur eine Bezeichnung für die Regel, die das Genie unbewußt als Bildungsprinzip für seine Schöpfungen verwendet. Sobald aber das Genie nur die Regel repräsentiert, die in dem Kunstwerk inkarniert scheint, ist das Kunstwerk kein isoliertes Faktum mehr, sondern vielmehr in den „stetigen Gang“ der Kunstentwickelung eingegliedert und bildet nur den Fall der Regel, wie ja auch in der Naturwissenschaft der Naturgegenstand nur den „Fall“ des allgemeinen Gesetzes repräsentiert. In diesem Sinne führt auch Cohen (Kants Begründung der Ästhetik S. 189) aus: „In dem Genie wird der Kunst die Leitung gegeben, welche sie vom Begriffe zu verschmähen hat. Denn das Genie wird bestimmt als ‚die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt‘. Denn ‚eine jede Kunst setzt Regeln voraus‘. Dieselbe darf aber nicht ‚einen Begriff zum Bestimmungsgrunde haben . . . Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regeln ausdenken . . . So muß die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben! . . . Im Genie gibt die Natur der Kunst die Regel. Das Genie ist aber nicht als Person von der transzendentalen Kritik gemeint. Es könnte auch als Person nichts berichten oder gar bezeugen . . . Die transzendentale Methode hält sich überall an den Bestand der auf ihre

Bedingungen zu prüfenden Kulturtatsachen, an das ‚Faktum der Erfahrung', das ‚gleichsam Faktum', das ‚Analogon eines Faktums' des Sittengesetzes, und so auch an die Werke der Kunst des Genies: um in deren objektiver Einwirkung auf das dem Erkenntnisvermögen und der praktischen Vernunft entsprechende Gefühl die Bedingungen zu ermitteln, auf denen das ihnen beiwohnende a priori beruhe."

Man sieht, daß der in dem Geniebegriff zutage tretende Subjektivismus mit dem empirisch psychologischen Subjektivismus nichts gemein hat. Der Subjektivismus als Konstituens der Kunst hat allgemeinen und notwendigen Geltungscharakter, der empirisch psychologische Subjektivismus gilt nur für die schaffende Psyche eines bestimmten Künstlers an einem bestimmten Orte und in einer bestimmten Zeit. Und ferner: Der transzendentale Subjektivismus hat ausschließlich S o l l charakter, weil es sich bei ihm um eine Vereinigung des Sittengesetzes, das doch stets ein Sollen besagt, mit dem Naturgesetze handelt. Der empirisch psychologische Subjektivismus bedeutet aber stets ein S e i n, sofern auf die konstante Eigengesetzlichkeit des empirischen Künstlers im Sinne eines naturwissenschaftlichen Faktums reflektiert wird. Weil aber die Kunst als eine Richtung des transzendentalen Bewußtseins ein Sollen involviert, hat sie auch für ihre Verwirklichung ein Ideal nötig, das nicht für den stofflich internen Inhalt ihrer Gebilde in Frage kommt, sondern für die formal dynamische Realisation des stofflich internen Ideals. Allein auch das stofflich interne Ideal darf keineswegs so aufgefaßt werden, als ob es einen objektiv empirischen Inhalt, losgelöst von dem transzendentalen Subjektivismus des Kunstgefühls, gäbe. Wenn nämlich im Sinne Kants ein objektives Prinzip der Kunst nicht aufzeigbar ist, die Objektivität vielmehr nur in dem subjektiven Spiel der Einbildungskraft besteht, so muß auch das aus der Einbildungskraft emanierende Ideal der dem empirischen Kunstgebilde zugrunde liegenden Reflexion unendlichen Charakters sein, da die Einbildungskraft als die Vereinigungsinstanz für zwei Komponenten unendlichen Charakters selbst unendlich ist. Andererseits darf man freilich nicht übersehen, daß die im Ideale vollzogene Verwirklichung der I d e e doch schon eine bestimmte Determination des Unendlichen bedeutet, weil hier die Projektion nach außen, wie sie sich in der Bindung der Idee an den den Raum repräsentierenden Zeitschematismus kundgibt, den ewigen Prozeß der Vereinigung zum symbolischen S t i l l s t a n d bringt, sofern das Zeitschema nur ein Symbol des Raumes darstellt. Daher bedeutet auch in der Kunst das Ideal immerhin eine gewisse Empirisierung und Objektivierung der künstlerischen Idee, wenn freilich auch die Objektivierung der Idee im Ideale noch weit von der Objektivierung der Idee in der Wirklichkeit der Empfindung entfernt bleibt.

Es scheint nun, als ob die Divergenz zwischen Kant und Schiller in bezug auf die Möglichkeit eines objektiven Kunstprinzips auf die nicht genaue Unterscheidung der Unendlichkeit der Idee und der des Ideals zurückgeht. Man hat gegen Schiller den Vorwurf erhoben, er habe die Kantische Transzendentalphilosophie in ihrer ganzen Tiefe nicht erfaßt, er hätte sonst kaum nach einem sogenannten objektiven Prinzip der Kunst Ausschau gehalten. Gerade darin bestände ja die objektive Geltung der Kunst, daß sie ausschließlich in dem subjektiven Spiele der Einbildungskraft ihre zureichende Begründung habe. Schiller müßte mithin Kant mißverstanden haben, wenn er neben der Objektivität des transzendentalen Subjektivismus noch eine Gegenstandsobjektivität als Prinzip der Kunst für erforderlich halte (vgl. Rosalewski, Schillers Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen, S. 41 ff.). Zweifellos ist nun eine derartige Kritik des Schillerschen Ästhetizismus im Rechte, denn jede Erweiterung des Kantischen Subjektivismus zur gegenständlichen Objektivität bedeutet eine Preisgabe des transzendentalen Charakters überhaupt.

Es fragt sich jedoch, ob nicht die Kantische Definition eine Lücke aufweist, durch die die Schillersche Korrektur geradezu herausgefordert wurde. Dies scheint nun tatsächlich der Fall zu sein. Kant sieht in der Kunst eine Vereinigung der Natur mit der Sittlichkeit: Die Natur wird ethisiert, und die Ethik wird naturalisiert, oder das Innere wird veräußerlicht, das Äußere verinnerlicht. Läßt sich aber diese Forderung auch erfüllen? Zweifellos kann man moralischen Maximen eine solche stoffliche Hülle verleihen, daß Ethik und Natur harmonisch vereint scheinen; aber auch Naturgebilde müssen derartig ins Ethische transformiert werden können, daß der zwischen ihnen bestehende Widerspruch wie ausgelöscht wirkt. Müßte dann nicht, wenn die Komponenten der Vereinigung äquivalenten Geltungswert prästierten, im letzteren Falle das Stoffliche ebensosehr getilgt und in ein rein geistiges Sein gehoben werden, wie umgekehrt im ersten Falle das Ethische vollständig für den sinnlichen Anblick verschwinden und nur noch erfühlt werden kann? Erhält also nicht doch in der Kunst die Natur eine derartige Prävalenz, daß die Vereinigung in Wahrheit ein Übergewicht des Sinnenfälligen gegenüber dem Geistigen bedeutet? Man kann freilich gegen solche Erwägungen einwenden, daß es ja vom kunstphilosophischen Standpunkt aus nicht auf die spezifische Qualität der Komponenten ankommt, sondern auf das die Komponenten im Kunstgebilde zu neuem Sein umschaffende und umprägende Gefühl; denn wie in der Kritik der reinen Vernunft, so bilden auch in der Kritik der Urteilskraft die sinnlichen Momente als solche nur den historischen Ausgangspunkt der entsprechenden Bewußtseinsgebilde, nicht aber deren metaphysisches Ansich. Das ist sicher richtig.

Nur darf man nicht übersehen, daß es sich in der Kunst um zwei stofflich verschiedene, aber metaphysisch gleichwertige Arten von Komponenten: das Sinnliche und das Sittliche handelt, die bei der auf ihnen beruhenden Neuschöpfung das Recht auf gleichmäßige Berücksichtigung geltend machen. Wenn nun trotz dem gleichen metaphysischen Geltungscharakter beider Komponenten das Sinnliche derart bevorzugt wird, daß es nicht nur gleich dem Sittlichen als Darstellungszweck, sondern auch als ausschließliches Darstellungsmittel figuriert, so gibt sich bei Anerkennung dieser Sachlage eine solche Überlegenheit der sinnlichen Komponenten im Aufbau des Kunstwerks zu erkennen, daß sich der Glaube an die im sinnlichen Gegenstande von Hause aus inkarnierte Schönheit wie von selbst einstellt.

Das genaue Gegenbild zu einer solchen Überschätzung der sinnlich wahrnehmbaren Rohnatur begegnet uns im Gebiete der mathematischen Naturwissenschaft: Die rein geistigen naturgesetzlichen Relationen werden gar oft in psychologischer Befangenheit in der Natur als Gegenstand der Empfindung objektiviert gedacht, weil im Experiment die sinnlich wahrgenommene Natur den Prüfstein für die Zuverlässigkeit der auf dem Wege transzendentaler Deduktion ermittelten Naturgesetze abgeben soll. Daß freilich die im Experiment präparierte und idealisierte Natur so wenig mit der stofflichen Rohnatur der Empfindung identisch ist wie in der Kunst die sinnliche Darstellungsform mit den als Rohmaterial figurierenden sinnlichen Komponenten, wird dabei völlig ignoriert. Begreiflich wird allerdings diese Verwechselung transzendentaler Betrachtung mit psychologischer Reflexion durch die Tatsache, daß es weder in dem Denkgegenstande des Experiments noch in dem Gefühlsgegenstande der Kunst möglich ist, die Idealisierung bis zur Ausschaltung des letzten physischen Rohelements zu vollziehen. Selbst wenn es gelänge, diese Ausschaltung des Stofflichen wie im Idealbegriffe bis zum letzten Elemente durchzusetzen, so läßt sich doch nicht der Überwert des Sinnlichen in der Kunst bestreiten, und die hierdurch bedingte Heterogonie zwischen Sittlichem und Sinnlichem würde in dem scheinbar objektiven Prinzip des dogmatisch gegebenen und sinnlich wahrnehmbaren Kunstgegenstandes ihren passenden Ausdruck finden. Ob Schiller freilich durch solche Erwägungen zur Annahme eines dem Kunst-Apriori korrespondierenden Kunst-Gegenstandes bestimmt wurde, läßt sich kaum erweisen. Sicher aber ist, daß der von ihm logisch nicht genug durchdachte Begriff des ästhetischen Ideals zu der Annahme eines immanenten Kunstprinzips geradezu zwingen mußte. Zwei Strömungen durchziehen die Kunstphilosophie Schillers: Die Ästhetik ist Mittel für den Zweck des sittlichen Ideals, und das sittliche Ideal ist die Vorstufe des ästhetischen Ideals. Daß hier zwei einander diametral

entgegengesetzte Begriffsbestimmungen vorliegen, versteht sich von selbst. Worin ist diese Unbestimmtheit des ästhetischen und ethischen Ideals begründet?

Untersuchen wir zunächst die These, daß die Ästhetik im Dienste der Ethik stände. Wie haben wir uns dieses Dienstverhältnis vorzustellen? Sobald die Kunst eine Realisierung des Sittlichen bedeutet, wird in der Einstellung des Gefühls auf das ethische Ideal dieses selbst „erlebt" und hierdurch aus seiner transzendentalen Sphäre auf die Diesseitsebene herabgedrückt und verendlicht: Die Harmonie zwischen Sollen und Sein erhält im Reiche des existentialen Daseins ihre Objektivierung, das Schöne ist nicht mehr Bewußtseinsrelation, sondern Gegenstand der Wirklichkeit, der Empfindung. So wird notwendig das Schöne zum objektiven Wirklichkeitssein in Beziehung gesetzt. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man tatsächlich mit Zimmermann*) sagen, Schiller habe in seinen ästhetischen Briefen ein Prinzip der künstlerischen Objektivität entdeckt, wenn auch nur als regulative Forderung.

Gehen wir nun zur zweiten These über, die Ethik bilde die Vorstufe der Ästhetik. Gemeint ist hiermit offenbar der Gedanke, daß die im ethischen Ideal ausgesprochene Souveränität des Sittlichen über das Sinnliche im ästhetischen Ideale durch Koordination des Sittlichen mit dem Sinnlichen korrigiert wird. Was bedeutet aber diese Korrektur vom sittlichen Standpunkte aus? Offenbar nichts anderes als eine Preisgabe des Primats der praktischen Vernunft, also wiederum eine Relativierung des Sollens zum Sein, genauer zum Dasein, zur objektiven Wirklichkeit. Auch von diesem Kalkul aus ist es begreiflich, daß man Schiller zum Entdecker eines objektiven ästhetischen Prinzips — wiederum zum Schaden und auf Kosten der Ethik macht.

Wie kam es nun, daß Schiller kein klares Verhältnis zwischen ästhetischem und ethischem Ideale finden konnte, daß er bald das ethische dem ästhetischen, bald das ästhetische dem ethischen überordnete? Schiller hat zweifellos die grundsätzliche Bedeutung des Ideals in den verschiedenen Richtungen des Bewußtseins nicht zur Klarheit zu bringen vermocht, und am allerwenigsten den Unterschied zwischen ästhetischem und ethischem Ideale.

Richtig ist, daß die Kunst eine gefühlsmäßige Erfassung des ethischen Ideals vollzieht; und nicht minder richtig ist, daß das ästhetische Ideal das ethische zu seiner Voraussetzung hat. Ist aber deshalb das ethische Ideal nach seiner vom Gefühl bedingten Verendlichung mit dem ästhetischen identisch? Das ist die Grundfrage in der idealisti-

*) Zimmermann, Versuch einer Schillerschen Ästhetik, S. 54; dazu Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, S. 294.

schen Ästhetik, von ihrer richtigen Beantwortung hängt ebensosehr das Schicksal der reinen Ästhetik wie das der reinen Ethik ab. Schiller hat freilich die richtige Lösung verfehlt.

Wenn nämlich durch die Einstellung des Gefühls auf die Ethik das ethische Ideal seiner Jenseitssphäre entrückt wird, so ist damit noch lange nicht das ästhetische Ideal erreicht. Denn das ästhetische Ideal ist gemäß seines transzendentalen Ursprungs ebenso unendlich wie das ethische. Was durch eine solche gefühlsmäßige Erfassung des ethischen Ideals gewonnen wird, ist einzig und allein eine ethisierende Ästhetik, also ein Kunstgebilde mit bestimmter Richtung: Tendenzkunst. Aber, so muß man fragen, hat nicht in der Tat die transzendentale Ästhetik die Ethik als eine ihrer Komponenten zur Voraussetzung? Wäre dann nicht jede Art der Kunst zur Tendenzkunst bestimmt? Ganz sicher — wenn nicht das Wesen der Kunst oder genauer der künstlerischen σύνθεσις εἰς ἕν völlig verschieden wäre von dem der ethischen und logischen, soweit der Stoff der Vereinigung in Frage steht. Denn methodisch muß überall das gleiche transzendentale Prinzip beachtet werden: Unendliche Einheit in der unendlichen Sonderung und unendliche Sonderung in der unendlichen Vereinigung. In der logischen Einheit ist die Erzeugung des allseitig bestimmten Naturgegenstandes Zweck der Einheitsbildung, in der ethischen ist die Erhaltung des ethischen Subjekts Ziel der Einheitsbildung, in der ästhetischen ist die Gewinnung des ästhetischen Gebildes der Preis der Synthese. Aber dieses ästhetische Gebilde darf weder logischer Gegenstand, noch ethisches Subjekt sein, sondern die bestimmte, Lust erregende Vereinigung beider, und diese Vereinigung beider Komponenten besteht eben darin, daß der Prozeß der Vereinigung als solcher, wie er sich in der unendlichen Entfaltung des vom Gefühle beschwingten Spieltriebs bekundet, Gegenstand der Einheitsbildung ist. Nur in diesem ewigen Prozeß der Einheitsbildung wird der Unendlichkeitscharakter der transzendentalen Ästhetik gewahrt. Wird jedoch dieser Prozeß auf ein bestimmtes logisches oder ethisches Ideal hin dirigiert, so wird der Prozeß durch das bestimmte Ziel seiner Einheitsbildung begrenzt, aus dem ästhetischen Ideale wird ein ästhetisches Ideatum, aus der künstlerischen Transzendenz eine ethische oder logische Immanenz, aus der ästhetischen Unendlichkeitsaufgabe ein psychologisches Faktum. Wenn irgendwo so bewährt sich hier die konstitutive Bedeutung des Symbolbegriffs, daß auch die vollendetste Kunstschöpfung ein Gleichnis, ein „Abglanz“ des Lebens ist. In der logischen und ethischen Einheitsbildung figurieren diejenigen Gegenstände als Zweck, die in der ästhetischen Einheitsbildung nur als Mittel gelten dürfen. Sobald jedoch in der Ästhetik den Mitteln Zweckcharakter ver-

ziehen wird, muß es unbedingt zu einer Verwischung der Grenzen zwischen den einzelnen Bewußtseinsrichtungen kommen. Die Folgen dieser Grenzverwischungen äußern sich darin, daß bald die Ethik das Ziel der Ästhetik und bald die Ästhetik das Ziel der Ethik wird. Daher schwankt auch Schiller in der Zweckbestimmung der Ästhetik, die teils als Dienerin, teils als Herrscherin der Ethik bei ihm erscheint.

Gegen diese Betrachtungen kann man nicht einwenden, daß die Ethik doch wirklich im untergeordneten Verhältnisse zur Ästhetik stände, da sie gleich der Logik als Mittel der ästhetischen Vereinigung figuriere. Nicht die Ethik figuriert als Mittel, und nicht die Logik, sondern ihr Zusammen und ihr gegenseitiges Durchdringen. Weder kann die Ethik allein, noch die Logik allein der Kunst als Vorlage dienen, sondern beide müssen die Grundmomente für das künstlerische Sein abgeben. Es kann gewiß bei dieser Vereinigung einmal die Ethik im Vordergrunde stehen und die Natur zur negativen Bestimmung herabsinken, und ebenso kann die Natur das Schwergewicht des künstlerischen Schaffens bilden, wobei dann die Ethik die negative Bestimmung vertritt. Aber niemals kann eine Isolierung der Komponenten stattfinden, wenn nicht einer psychologisierenden Tendenzkunst das Wort geredet werden soll. Eine gefühlsmäßige Erfassung der Ethik allein bedeutet nicht nur deren Verendlichung und Relativierung zum Sein, sondern — was weit gefährlicher ist — die Erhebung dieser verendlichten Ethik zur Hypostase. Zu dieser Konsequenz muß alle Kunst führen, bei der die Ästhetisierung des ethischen Ideals, losgelöst von seiner Vereinigung mit der Natur in ihrer unendlichen Weite, ausschließlicher Zweck ist. Ebenso muß es bei einer Ästhetisierung der Natur in ihrer Isolierung von der Ethik zu einem Siege des Materialismus führen, soweit man darunter nicht nur die Natur in ihrer unendlichen Bestimmbarkeit, sondern in der Betonung bestimmter Einzelgegenstände versteht, deren sich das Gefühl zu seiner Entfaltung bedient. Denn darin besteht ja die eigenartige Funktion des Gefühls, daß es nicht nur unendliche Werte verendlicht, sondern gleichzeitig auch diesen von ihm verendlichten Werten Unendlichkeitswert verleiht.

Wer jedoch den Idealbegriff in allen Bewußtseinsrichtungen so formuliert, wie es dem Geiste Kantischer Transzendentalphilosophie entspricht, wer also in allen Arten des Ideals Unendlichkeitsrelationen erblickt, die trotz ihrer Projektion auf die durch die Zeit repräsentierte Raumfläche ihren überempirischen Gehalt wahren, der wird niemals dazu gelangen, das eine Ideal dem anderen unterzuordnen, weil sofort bei einer derartigen Verbindung der Ideale der Unendlichkeits-

wert des einen Ideals seine Schranke an dem Unendlichkeitswerte des anderen Ideals findet.

Um jedoch diese Definition des Ideals zu erhalten, bedarf es scharfer Abgrenzung zwischen transzendentaler und empirischer Reflexion. Transszendental ist die Reflexion, wenn sich das Ideal als ein Gebilde der transzendentalen Einbildungskraft in keinem Momente des Seins an die Endlichkeit verliert, seine Endlichkeit vielmehr nur symbolisch durch Projektion auf die Zeit als das Schema des Raumes gewinnt. Psychologisch jedoch verfährt das Ideal, wenn es als ein Erzeugnis gefühlsmäßig erfaßter Ideen des Sollens oder des Seins mit Endlichkeitsakzenten ausgestattet und in diesem Sichberühren mit der Endlichkeit ins Unendliche hinein gesteigert wird. Diese Vereinigung mit der Endlichkeit wird dann stets als vermeintliche Objektivität der in dem Ideale verkörperten Idee ausgegeben, was um so begreiflicher ist, als sich dieses verendlichte Ideal sofort wieder ins Unendliche hineinhebt.

Die Fehlerquelle dieses falschen Idealbegriffs liegt ausschließlich darin, daß man stets den Idealbegriff nur als eine Art ästhetischer Gebilde auffaßt, für deren Konstitution das Gefühl die Rolle des Eideshelfers vertritt. Sobald man sich aber einmal klargemacht hat, daß das Gefühl für die erkenntniskritische Begründung des Idealbegriffs weder auf ethischem, noch auf logischem, noch endlich auf ästhetischem Gebiete eine spezifische Funktion zu erfüllen hat, daß seine spezifische Leistung nur in der Erzeugung der künstlerischen Idee als der Aufgabe der Vereinigung von Sollen und Sein zutage tritt, sobald man dieses erkannt hat, wird auch der Idealbegriff in allen Richtungen des Bewußtseins seine Aufgabe erfüllen, ohne mit dieser Erfüllung die eine Richtung des Bewußtseins der anderen auszuliefern.

IX. Schelling und Kant.

Unterbleibt die Scheidung zwischen dem gefühlsmäßig bedingten ästhetischen Idee-Ideal mit seinem rein konstitutiven Charakter und dem im Dienste des Gesamtbewußtseins stehenden allgemeinen Realisationsideal, so muß unbedingt das ästhetische Bewußtsein die übrigen Bewußtseinsrichtungen nicht nur an transzendentalem Geltungswerte übertreffen, sondern sie auch dauernd in seinen Bannkreis ziehen, sofern es ihnen ihre Realisation ermöglicht und verbürgt.

Es bedarf keiner tiefgehenden Überlegung, um zu erkennen, daß bei einer derartig präsumierten Vormachtsstellung des ästhetischen Ideals das ästhetische Bewußtsein zum Oberbegriff des Bewußtseins überhaupt avanciert, so daß die übrigen Bewußtseinsgebilde nur als die bestimmt geprägten Unterarten und Schattierungen des ästhetischen Urbewußtseins figurieren.

Damit wäre dann der Anschluß an jenes Philosophem erreicht, dem Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus (1809)" in folgenden Worten Ausdruck verleiht (S. 18f.): „Die idealische Welt der Kunst, und die reelle der Objekte sind also Produkte einer und derselben Tätigkeit; das Zusammentreffen beider, (der bewußten und der bewußtlosen) ohne Bewußtsein, gibt die wirkliche, mit Bewußtsein die ästhetische Welt. Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst." Ferner S. 475: „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendentale ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten."

Die Anschauung, die Schelling in diesen Worten vorträgt, hat für den an Kant orientierten Erkenntniskritiker soviel Bestrickendes, daß man ihr leicht zustimmen könnte. Fraglich bleibt nur der eine Punkt:

Gibt es denn in Wirklichkeit ein solches Kunstwerk, „dem das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkte aufzuheben“?

Für Kant muß diese Frage mit aller Entschiedenheit verneint werden. Denn die in der Kunst vollzogene Einheit zwischen den beiden Unendlichkeitswelten von Natur und Sittlichkeit darf nur symbolisch verstanden werden, niemals aber objektiv wirklich, d. h. existential. Auch das reifste Kunstwerk, und gerade dies am meisten, offenbart dank seines idealisch symbolischen Charakters die Kluft nur um so deutlicher, die sich zwischen absoluter und künstlerisch empirischer Vollkommenheit geltend macht. Ja, nicht einmal in der rein gedanklichen Konzeption des Künstlers, in der das Material dank seines raum- und empfindungsfremden Charakters der Phantasie fast unbeschränkte Entfaltungsmöglichkeit erlaubt, kann das Kunstwerk als der adäquate Ausdruck der ästhetischen Idee, d. h. der absoluten Einheit unendlich heterogener Relationen angesprochen werden. Darin liegt ja gerade der künstlerisch funktionale Wert des Symbols, des Analogons des Typus auf ethischem Gebiete, daß es mit seiner dauernden Ablehnung der Empirie, mit seinem ewigen Kampfe gegen die Usurpationsgelüste einer auf existente Objektivität drängenden Identität den Weg freihält für jenen unendlichen Aufstieg ins Reich der Ideen, der eben trotz aller Vollendung doch Aufstieg bleiben muß.

So tritt an die Stelle der im Einzelwerke konkretisiert gedachten Objektivität, die sich im kontinuierlichen Fortschritte der Kultur manifestierende Objektivierung der Idee: Auch das vollkommenste Kunstwerk bildet deshalb nur den dynamischen Kraftquell einer noch größeren Vollkommenheit, und dank dieser Bedeutung spiegelt sich in ihm die Unendlichkeit, freilich die Unendlichkeit des Seins als Werdens, nicht als Daseins.

Eine solche Struktur zeigt jedoch jede Art von Bewußtseinsgebilden; denn in jedem Zahlbegriffe, in jeder ethischen Einzelhandlung tritt die gleiche Zusammenfassung von Endlich und Unendlich zutage wie in dem Kunstwerke, nur daß auch hier diese Einheit der beiden Antipoden kein statisches Sein, keine existente Objektivität bedeutet, sondern ein dynamisches Kraftwirken in der ewigen Erzeugung neuer Gegensatzträger.

Für Schelling jedoch ist diese Vereinigung der beiden Unendlichkeiten von Natur und Sittlichkeit objektiv im Sinne einer statischen Existenz (476): „Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dies ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität

nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht, und ganz objektiv geworden ist, dergestalt, daß wir unser Objekt, das Ich selbst, allmählich bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophieren.“

Welches sind nun die Folgen, die sich aus einer derartigen Identität von Natur und Sittlichkeit auf ästhetischer Grundlage, wie sie uns bei Schelling begegnet, für das allgemeine Kulturbewußtsein ergeben? Zunächst eine Verendlichung und Materialisierung der das Kunstwerk konstituierenden Komponenten. Denn bei einer solchen generellen Verwandlung der ethischen und logischen Ideen in ästhetische, also bei einer Herabsetzung aller Urbilder zu Vorbildern, muß der Unendlichkeitswert des Urbildes gebrochen werden, wenn auch das Vorbild als die Idee des ästhetischen Bewußtseins noch lange nicht mit dem empirischen Vorbilde identisch ist. Trotz dieser Distinktion zwischen ästhetisch transzendentalem und ästhetisch empirischem Vorbilde sind nunmehr die Schranken zwischen Transzendenz und Immanenz gefallen, und — die pantheistische Formel deus sive natura erhebt triumphierend das Haupt.

Eine weitere Konsequenz dieser Ästhetisierung des Bewußtseins liegt in der Ausschaltung all jener Zwischeninstanzen, die zur Vermeidung der Identität die Heterogenität zwischen Sollen und Sein verewigen, also jener Begriffe, wie sie besonders als Schema, Typus und Symbol für das Kantische System grundlegende Bedeutung gewonnen haben. Denn, wenn die Kunst gleich der Natur ist, wozu bedarf es dann noch des Ideals, und zwar des Ideals im doppelten Sinne des Wortes: als erzeugender und realisierender Instanz. Es sind Worte beißender Ironie, die Cohen gegen diese Ausschaltung des Ideals als schöpferischen Begriffs auf dem Gebiete der Kunst findet (Kants Begründung der Ästhetik, 366 f.):

„Was uns hier angeht, ist eine andere Konsequenz aus dem Identitäts-Prinzip. Wenn die Natur gleich der Kunst ist, so müssen nicht bloß die Naturformen Kunstformen sein — was hier auf sich beruhen mag —; aber zugleich müssen die Kunstformen schlechterdings Naturformen sein. Und dadurch wird der Begriff des Ideals bedroht. Denn die Ideen sind jene Formen, die identisch sein sollen in Natur und Kunst. Die ästhetische Anschauung ist das vorzügliche Organ der Philosophie: die intellektuale Anschauung oder die Einbildungskraft. Die Letztere entspricht dem Objektiven und bedeutet die Ineinsbildung des Unendlichen in das Endliche. Die intellektuelle Anschauung dagegen entspricht dem Subjektiven; in ihr entstehen die Ideen. Aber diese sind nicht etwa Vorstellungen; denn das Subjekt ist ja mit dem Objekte iden-

tisch. Sie sind „das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besonderen“, und demgemäß heißen sie: „selige Wesen, welche einige die ersten Geschöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger sagen werden, daß sie selbst Götter sind, denn jede für sich ist absolut, und doch jede begriffen in der absoluten Form“. Nunmehr sind die Ideen Götter, und somit auch die idealen Kunstformen, welche zwar in der Plastik vornehmlich als Götter gebraucht werden; aber es hat darum noch Niemand Platon des Plagiats an Phidias beschuldigt.“

Trotzdem scheint es verfehlt, zu weitgehende Schlüsse aus jener Identität zu ziehen, wie sie namentlich in Schellings System der Philosophie begründet wird. Schließlich kann man doch immer einwenden, die Identität figuriert praktisch nur als Zielbegriff und greift deshalb weder störend in den Betrieb der Forschung, noch in den der sittlichen Handlung, noch endlich in den der gestaltenden Kunst ein. Tatsächlich gewährt gerade Schelling all den erwähnten Zwischenbegriffen, die in ihrer Gesamtheit den Idealbegriff darstellen, einen solchen entscheidenden Einfluß im Aufbau seines Systems, daß er direkt als der legitime Interpret des Kantischen Schematismus angesprochen wird (vgl. Curtius a. a. O. 358).

Wie ist es aber möglich, daß ein Systematiker wie Schelling, bei dem zwischen dem ersten und letzten Gedanken seiner Reflexionen absolute Homogenität herrschen soll (476), einer solchen Divergenz zwischen dem Ziel- und Anfangspunkt seines Systems Raum gibt, bei der das Ende den Anfang völlig desavouiert? Sollte man da nicht doch annehmen müssen, daß der Schellingsche Schematismus etwas völlig anderes als der Kantische ist, daß also Schelling keineswegs die absolute Beweisinstanz für die richtige Interpretation des Kantischen Schematismus bilden kann? Eine genaue Untersuchung dieser Frage dürfte im Interesse beider Philosophen liegen.

Der Grundgedanke des Kantischen Idealbegriffs war folgender: Das oberste Ziel des Bewußtseins ist die Einheit. Diese Einheit ist nicht als Sein, sondern als Sollen, als Aufgabe, als unendliche Aufgabe zu denken, die sowohl für jedes Einzelbewußtsein, als auch für den Zusammenschluß aller Bewußtseinstypen die absolute Norm bildet. In schärfstem Widerspruche zu diesem Sollcharakter der Bewußtseinseinheit steht der Begriff der Identität, der das Sollen in Sein, oder genauer das Sein des Sollens in ein Dasein des Sollens auflöst. Es gilt daher, auf Sicherungen bedacht zu sein, die für alle Zukunft das Eindringen der Identität in die fortlaufende Entwickelung des Kulturprozesses verhüten. Als eine solche Sicherung erschien das Ideal. Jede erreichte Lösung der Einheitsaufgabe wird durch das Ideal an

der von ihm antizipierten neuen Aufgabe gemessen und dadurch als absolute Lösung verworfen. In dieser ständigen Ablehnung aller definitiven Lösungsversuche ist die Möglichkeit einer ewigen Aufwärtsbewegung, einer unendlichen Kontinuität gegeben. So bewährt sich auch hier die Platonische Devise: Das wahre Sein ist das Nichtsein.

Obgleich nun im Hinblick auf den generellen Einheitscharakter des Bewußtseins nur noch von einem Sollwerte der Kultur, nicht von deren Istwerte gesprochen werden darf, so wäre es doch verfehlt, die Relationen des Seins, des Daseins als kulturwidrig zu bezeichnen. Vielmehr muß es gelingen, auch sie als Sollrelationen zu begründen, nur mit der Bestimmung, daß ihre wertlogische Valenz eine geringere als die jener Sollrelation sei, die etwa in der Ethik als dem Primat des Bewußtseins zur Geltung gelangt. So gesehen schließen sich die verschiedenen Kulturgebilde zu einer organisch gegliederten Einheit zusammen, die in dem sich kontinuierlich abstufenden Wertcharakter der einzelnen Sollschichten das Prinzip ihrer systematischen Verfassung gewinnt.

Aus dieser wertlogischen Betrachtung ergibt sich der Schluß, daß die Realisation einer Sollschicht um so schwieriger ist, je höher ihre axiologische Dignität ist. Sieht man etwa im Ich den Scheitelpunkt des Bewußtseins, so rückt die Erfüllung dieser Wertaufgabe in eine viel weitere Ferne als die jener Instanz, die an wertlogischem Inhalte dem Ich nachgeordnet ist. Denn je geringer die wertlogische Bedeutung einer Sollschicht ist, desto früher erfolgt die Realisation: Was an Wertgehalt das erste scheint, das ist bezüglich der Realisation das letzte. Bei dieser Sachlage müßte sich die Ethik als das letzte Ziel der Bewußtseinseinheit aller Hoffnung auf Erfüllung entschlagen, wenn nicht die „praktische Vernunft“ als die Urinstanz aller Sollrelationen bis in die fernste Außenposition des Bewußtseins hineinwirkte, um deren tragenden Grundpfeiler zu bilden. Daher wird in dem Vollzug rein logischer und ästhetischer Funktionen implizite der Ethik als der obersten Sollschicht Rechnung getragen.

Nur unter solchen teleologischen Erwägungen kann eine restlose Apriorisierung aller Kulturerscheinungen erfolgen, reiht sich auch der Begriff des „Daseins“ widerspruchslos dem Bewußtsein ein, um hierdurch neben den übrigen unendlich vielen Bewußtseinsgebilden der Jurisdiktion der Idee und damit der des Ideals unterstellt zu werden. Jetzt erst ist ebensosehr einem sterilen Skeptizismus der Boden entzogen, wie andererseits auch der Quietismus durch die nunmehr allseitig negierende Funktion des Ideals aus seinen letzten Schlupfwinkeln vertrieben wird.

Wenn aber selbst in der künstlerischen Handlung der ethische Primat seine Funktion entfaltet, wie kann dann die Kunst jemals daran denken, in ihren Schöpfungen die ethischen Sollrelationen restlos zu objektivieren? Bleibt sie nicht immer hinter dem Sollwerte der Ethik selbst dann zurück, wenn sie ihr eigenes Apriori restlos erfüllt hätte, da doch die Urrelation der Ethik der ästhetischen Relation an Sollwert stets überlegen ist? Damit ist klar bewiesen, daß bei dem ewigen Sollcharakter des Bewußtseins an eine Identität der Bewußtseinsgebilde in ihrer unendlichen Verschiedenheit niemals gedacht werden kann. Werden aber nicht bei der Projektion aller Bewußtseinsarten auf die gemeinschaftliche Ebene des Sollens die Unterschiede der einzelnen Bewußtseinstypen zu Relativitäten herabgedrückt, so daß im Grunde genommen doch wieder die Identität, allerdings auf ethischer Grundlage, gesiegt hätte? Und betrachtet man das Ich als ein rein ethisches Phänomen, so müßte man geradezu Fichte als den legitimen Vertreter Kants ansprechen.

Es ist jedoch nicht schwierig, solchen Einwürfen zu begegnen. Was hier in gewissem Sinne als gemeinschaftliche Ebene aller Sollrelationen figuriert, das ist keineswegs die Ethik an sich, sondern nur jenes konstitutiv formale Element, das gerade in der Ethik zur höchsten Potenz gesteigert ist: Die absolute Spontaneität in ihrer reinsten Urform. Weil die Ethik nicht nur Teleologie, sondern Autotelie ist, deshalb kann nur die Ethik als paradigmatische Sollrelation das dirigierende Moment aller Bewußtseinsschichten bilden. Die Identität mithin, die hier in Frage steht, ist also nur deshalb das oberste Leitmotiv des Bewußtseins, weil sie dank ihrer absoluten Unendlichkeit alle Endlichkeit, d. h. alle Absorption des Unendlichen durch das Endliche mit unvergleichlicher Entschiedenheit abweist. Denn Identität ist niemals etwas anderes als gerade die Preisgabe jener wertlogischen Differenz, die die einzelnen Bewußtseinsschichten voneinander scheidet, um Endliches und Unendliches einander gleichzusetzen. Dabei ist es völlig einerlei, ob diese Art der Identität mit einem transzendent logischen, oder einem transzendent ethischen oder endlich einem transzendent ästhetischen Vorzeichen versehen wird: Stets bedeutet sie eine Entladung jener Spannung zwischen den einzelnen Valenzschichten, auf deren ewigem Bestande der Sollcharakter des Bewußtseins ruht.

Erfüllt nun das Ideal die Aufgabe, den Sollcharakter des Bewußtseins bis in alle Ewigkeit hinein sicherzustellen und kraft dieser Sicherstellung zu realisieren, so birgt gerade der negierende Charakter des Ideals eine derartige Fülle an positiver Kulturarbeit in sich, daß es an konstitutiver Kulturkraft selbst die Idee weit in den Schatten

stellt. Der funktionale Gehalt des Ideals läßt sich daher am besten auf die korrelative Formel bringen: Das Ideal erhält, indem es vernichtet, es vernichtet, indem es erhält. Man könnte freilich ebensogut sagen: Es vereinigt, indem es trennt, es trennt, indem es vereinigt. Die Vernichtung bzw. Trennung bekundet sich in der ständigen Emanzipation eines erzeugten Bewußtseinsgebildes von den ihm wertlogisch untergeordneten Instanzen, und die Erhaltung bzw. Vereinigung zeigt sich in der ewig versuchten Reduktion eines zu erzeugenden Bewußtseinsgebildes auf die ihm wertlogisch voraufgehenden Aprioritäten.

Gegen diese Definition könnte man den Einwand erheben: Also enthält das Ideal doch zwei zeitlich voneinander verschiedene Funktionen, da es sich das eine Mal um ein bereits erzeugtes, das andere Mal um ein erst zu erzeugendes Bewußtseinsgebilde handelt. Indessen lassen sich derartige Bedenken leicht durch den Hinweis auf die Kantische Charakteristik der schematisierenden Zeit zerstreuen: Das Erzeugen ist das Erzeugnis. Damit soll gesagt sein, daß der Unterschied zwischen Erzeugen und Erzeugnis, zwischen Zukunft und Vergangenheit, nur für die wertlogische Reflexion besteht, nicht aber für den erkenntnistheoretischen Prozeß als solchen: Hier herrscht absolute Korrelativität. Haben wir aber nicht selbst den Unterschied zwischen Idee und Ideal dahin präzisiert (382), daß das Ideal im Gegensatze zur Idee „den bereits eingeleiteten Prozeß der intelligibelen Vereinigung von Sollen und Sein voraussetzt"? Ist dann nicht doch die Idee auch ein zeitliches objektives Prius gegenüber dem Ideal? Wo bleibt dann das behauptete korrelative Verhältnis zwischen Sollen und Sein?

Die Antwort auf diesen Einwand ist folgende: An der betreffenden Stelle ist nicht von einem abgeschlossenen, sondern nur von einem eingeleiteten Prozeß die Rede. Das bedeutet aber nichts anderes als die wertlogisch höhere Dignität der Idee gegenüber der des Ideals. In sachlogischer Hinsicht jedoch darf zwischen Idee und Ideal schon deshalb kein Unterschied sein, weil nach unseren früheren Voraussetzungen (15) im Sinne Kants zwischen beiden Begriffen methodologische Homogenität walten muß — wenn nicht die Idee durch eine Empirisierung ihrer Forderung jeglicher funktionalen Wirkungskraft beraubt werden soll. Das Verhältnis zwischen sachlogischer und wertlogischer Betrachtung darf allerdings nicht so aufgefaßt werden, als ob die beiden Reflexionsarten völlig parallel und unabhängig nebeneinander einhergingen. Ein solches Verhältnis verbietet sich schon deshalb, weil sonst jede Beziehung zwischen Teleologie und Kausalität entfällt und dadurch auch die Einheit des Bewußtseins

völlig problematisch bleibt. Und doch kann nur aus der Einheit des Bewußtseins die apriore Geltung des Idealbegriffs deduziert werden. Wie ist mithin das Verhältnis zwischen wert- und sachlogischer Geltung zu denken?

Es bedarf kaum eingehender Erwägung, um in dieser Frage die richtige Lösung zu finden. Auch hier kann nur die Korrelation die Entscheidung bringen. Das Wesen dieses Begriffs gab sich darin zu erkennen, daß zwei einander völlig entgegengesetzte Denkrichtungen in einem nur intelligibel zu begreifenden Moment ihren Ausgleich finden. Cohen nannte diesen überempirischen Moment den Ursprung. Wie aber wird aus dem Ursprung ein Entspringen? Wie gelangt das Urlogische ins Logische? Durch welchen Begriff wird verhütet, daß die Korrelation nur einen automatisch wirkenden psychischen Mechanismus darstellt, dem jede Einwirkung auf die Welt der Gegenstände versagt ist? Muß hier nicht noch ein Moment hinzukommen, dem die Einstellung der Korrelation auf „das Bathos der Erfahrung" obliegt? Ist es nicht erforderlich, daß durch den Begriff einer progressiven Valenzsenkung in dem logischen Geltungsbereich der Korrelationsglieder der Korrelation selbst eine ständig neue Entfaltungsmöglichkeit eröffnet wird? Wird dann nicht doch erst durch die wertlogische Betrachtung die sachlogische bedingt? Gewiß ist auch die sachlogische Überlegung nötig, wenn nicht im Sinne der Aristotelischen Metaphysik das Teleologische mit dem Kausallogischen identifiziert werden soll. Sicher muß zwischen beiden Begriffen selbst ein Wechselverhältnis Platz greifen, aber nur in dem Sinne, daß die wertlogische Betrachtung den Primat der sachlogischen bildet.

Daß freilich mit dieser Vorzugsstellung des wertlogischen Moments das Ideal in die denkökonomische Sphäre der Idee einrückt, kann angesichts der transzendental bedingten Homogenität in der methodologischen Struktur beider Begriffe nicht weiter befremden. In der Tat ist die Verschiedenheit beider Begriffe — wertlogisch gesehen — nur relativ. Einzig und allein die Reichweite der begriffstechnischen Geltung bildet ihre differentia specifica. Die Idee prästiert eine höhere Valenz als das Ideal, das Ideal eine höhere als das von ihm erzeugte Gebilde. Aber auch dieses Gebilde nimmt einen höheren Valenzrang ein als das von ihm ressortierende Bewußtseinselement, und so geht die progressiv sich vollziehende Senkung der begrifflichen Valenzreihen bis ins Unendliche fort.

Trotzdem darf bei derartigen Reflexionen nicht von einer Auflösung der Kausalität in Biologie gesprochen werden. In der Biologie bilden die in Betracht kommenden Werte abgeschlossene Größen, die erst durch die systematische Gliederung teleologischer Spekulationen ihrer

ranglogischen Ordnung teilhaftig werden. In der Kantischen Transzendentalphilosophie ist jedoch diese wert- und ranglogische Betrachtung nur ein Mittel zur Entfaltung der sachlogischen, weshalb diese Werte erst mit und in der sachlogischen Spekulation erzeugt werden. Hier führt die Denkökonomie zur Ökonomie der „Gegenstände", dort in der selbstgenügsamen Biologie ist es keinerlei Mittel, von der Sphäre der Denkökonomie in die der Sachökonomie zu gelangen.

Aber auch die Sachökonomie ist kein Letztes, kein Primat, sondern sie muß wiederum in die Teleologie einmünden, um hier ihre Begrenzung und — was noch wichtiger ist — ihre Rechtfertigung zu ewig neuer Betätigung zu finden. So herrscht zwischen beiden Betrachtungen eine ewige Spannung und kraft dieser Spannung ein ewiges Kommen und Gehen, ein ewiges Her und Hin, das allerdings in der Totalität seines Gefüges einen ewigen Aufstieg zur Einheit bedeutet, weil eben das wertlogische Moment das primäre Prinzip in dem Urgesetz der Korrelation zwischen Sollen und Sein, zwischen Idee und Gesetz, zwischen Gesetz und Begriff darstellt.

Weil also dank der wertlogischen Priorität die Methode des korrelativen Denkens als des Urtyps sachlogischer Betrachtung in konstanter Identität verharrt, entsteht eine unendliche Reihe ranglogisch abgestufter Diskontinuitäten, und weil dank der sachlogischen Betrachtung das Gesetz der Korrelation als des Ursprungs des Denkens figuriert, schließen sich die unendlich vielen ranglogisch gestaffelten Diskontinuitäten zu einer ewigen Einheit zusammen. Daher gilt der Satz: Ohne die Identität der Methode keine Verschiedenheit der Gegenstände, und ohne Verschiedenheit der Gegenstände keine Einheit der Methode.

In demselben Moment jedoch, in dem die Priorität der wertlogischen Reflexion entfällt, muß auch die Korrelation ihres Spannungscharakters verlustig gehen und sich dann unwillkürlich in die rein psychischen Akte der Assoziation und Dissoziation verwandeln, wobei die sachlogischen Unterschiede der Gegenstände vollständig vernachlässigt und übergangen werden. Unwillkürlich tritt dann an die Stelle der methodischen Identität die sachliche, und es fehlt an jeglichem methodischen Mittel, die einzelnen Bewußtseinsgebilde voneinander zu trennen. Alles würde in eine akzentlose Monotonie verfallen, und auch für den Begriff des Ideals wäre keine Verwendungsmöglichkeit mehr vorhanden: Wozu bedürfte es eines Realisierungsmittels, wenn die Realisierung a priori gegeben ist? Denn daß bei der Philosophie der Identität alle logischen Valenzdifferenzen, die ja gerade zur Aufstellung des Idealbegriffs als des Vermittlers zwischen einer wert-

logisch höheren und einer wertlogisch niedrigeren Dignität drängten, zunichte werden, bedarf kaum einer Begründung.

Wenn aber gleichwohl Schelling, der philosophische Wortführer der Identität, dem Idealbegriff mit all seinen Unterarten Raum gewährt, wenn er insbesondere den Schematismus nahezu in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt, so muß er zweifellos mit dieser Begriffsgruppe einen ganz anderen Sinn verbinden als Kant. Es liegt die Vermutung nahe, daß Schelling die Vermittlungstendenz des Ideals nicht für den Ausgleich wert- und dadurch sachlogischer Unterschiede verwendet, sondern für die Schlichtung rein psychologischer Gegensätze. Ist dies auch tatsächlich der Fall? Welche Rolle spielt also der Begriff des Ideals bzw. der des Schematismus im System der Schellingschen Philosophie?

In der dritten Epoche seines Systems beschäftigt sich Schelling mit der Frage, wie „das Ich selbst auf den Standpunkt der Reflexion gelange (277)"; er gibt hierauf folgende Antwort: Solange das Ich anschauend, d. h. produzierend ist, solange besteht zwischen ihm und dem Angeschauten als dem Produkte der Intelligenz keinerlei Verschiedenheit. Erst dann, wenn durch „Abstraktion" das „Handeln" vom „Produzierten" abgesondert wird, kann die Intelligenz, d. h. das Ich ein Bewußtsein des eigenen Handelns erringen (281): „Sowie wir unsern Organismus, auch nachdem sich die Außendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht außer uns anschauen, wenn er nicht durch eine besondere Abstraktion von uns unterschieden wird, so könnten wir auch die Objekte ohne ursprüngliche Abstraktion nicht als von uns verschieden erblicken. Daß sie also von der Seele gleichsam sich ablösen und in den Raum außer uns treten, ist nur durch die Trennung des Begriffs vom Produkt, d. h. des Subjektiven vom Objektiven überhaupt möglich." „Sehr expressiv," meint Schelling, käme eine solche Trennung im Urteile zur Geltung, „indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff, und die Anschauung. Denn im Urteil wird nicht Begriff mit Begriff, sondern es werden Begriffe mit Anschauungen verglichen."

Das wahre Urteil scheint also auch für Schelling das synthetische zu sein. Denn so wenig bei Kant das Urteil in einer Vereinigung von Begriff und Begriff besteht, so wenig ist dies bei Schelling der Fall. Vielmehr soll der wertlogisch reichere Begriff durch die wertlogisch ärmere Anschauung restringiert und dadurch realisiert werden. Eben deshalb erwies sich ja auch die vermittelnde Tätigkeit des Zeitschemas als eine transzendentale Notwendigkeit, weil durch die Zeit die Subsumtion des Raumes unter den kategorialen Begriff ermöglicht und dadurch die Konstruktion des „Gegenstandes" vollzogen wurde. Es

läßt sich deshalb verstehen, wenn Schelling zur Begründung des Schematismus gerade bei dem synthetischen Urteile anknüpft.

Und doch, wie verschieden ist die Struktur des Schellingschen Urteils von der des Kantischen! Die Voraussetzung der Kantischen Synthese ist die wertlogisch unausgleichbare Inkongruenz zwischen Begriff und Anschauung, die Voraussetzung der Schellingschen Synthese die wertlogische Identität zwischen Begriff und Anschauung (279): „Die Frage, wie unsere Begriffe mit den Objekten übereinstimmen, hat also transzendental keinen Sinn, insofern diese Frage eine ursprüngliche Verschiedenheit beider voraussetzt. Das Objekt und sein Begriff, und umgekehrt Begriff und Objekt sind jenseits des Bewußtseins eins und dasselbe, und die Trennung beider entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewußtsein ... Objekt und Anschauung sind völlig ineinander verloren und ebendeswegen ist in der Intelligenz für sie weder das eine, noch das andere ... Das Prädikat ist an sich vom Subjekt nicht verschieden, denn es wird ja, eben im Urteil, eine Identität beider gesetzt.... Im Urteil sollen also Begriff und Objekt erst sich entgegengesetzt, dann wieder aufeinander bezogen, und als einander gleichgesetzt werden."

Wenn also Begriff und Anschauung von Hause aus miteinander identisch sind, so kann die Funktion des Urteils nur in einer künstlichen Zerlegung in Anschauung und Begriff bestehen, um dann dank dieser künstlichen Zerlegung die Möglichkeit der Synthese zu erhalten. Daher sagt Schelling (281): „Also ist eine Trennung von Subjekt und Prädikat überhaupt nur dadurch möglich, daß jenes die Anschauung, dieses den Begriff repräsentiert." Wie soll jedoch die Spaltung einer Identität in eine Mehrheit von Identitäten rein formallogisch begreifbar gemacht werden? Ist nicht der Gedanke einer Mehrheit von Identitäten ein logisches Absurdum? Man kann dagegen nicht einwenden, daß ja schließlich auch für Schelling zwischen Anschauung und Begriff ein wertlogisches Verhältnis waltet, in dem freilich nicht der Begriff, sondern die Anschauung die wertlogisch höhere Instanz repräsentiert (286). Denn eine Identität, die sich aus wertlogisch verschiedenen Elementen zusammensetzt, ist eben keine Identität, deren Wesen eine derartig absolute wertlogische Gleichartigkeit zur Voraussetzung hat, daß von Teilen überhaupt nicht gesprochen werden darf. Welchen Sinn soll also die im Urteile vollzogene Spaltung in Begriff und Anschauung haben? Kann sie etwas anderes als den bloß psychologischen Vorgang der Assoziation und Dissoziation besagen wollen? Aus diesen Erwägungen heraus kann auch die im Urteil sich vollziehende Vereinigung von Begriff und Anschauung nur als psychologisches Faktum in Frage kommen; dies um so eher, als ja

für Schelling Trennung und Vereinigung keine einheitliche Funktion auf korrelativer Grundlage darstellen, sondern zwei zeitlich voneinander getrennte Vorgänge (282).

Wie ist es nun möglich, daß in ein und demselben Urteilsakte zwei zeitlich und sachlich voneinander getrennte Funktionen vonstatten gehen, ohne daß beide Vorgänge einer Koinzidenz anheimfallen? Schelling erwidert: „Diese Beziehung ist nun aber bloß durch Anschauung möglich." „Allein," fährt Schelling fort, „diese Anschauung kann nicht dieselbe sein mit der produktiven, denn sonst wären wir um keinen Schritt weiter, sondern es muß eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anschauungsart sein, welche erst abgeleitet zu werden verlangt." Und was ist das für eine Art von Anschauung? Schelling schreibt: „Da durch dieselbe Objekt und Begriff aufeinander bezogen werden sollen, so muß es eine solche sein, welche an den Begriff auf der einen, und an das Objekt auf der andern Seite grenzt. Da nun der Begriff die Handlungsweise ist, wodurch das Objekt der Anschauung überhaupt entsteht, also die Regel, nach welcher das Objekt überhaupt konstruiert wird, das Objekt dagegen nicht die Regel, sondern der Ausdruck der Regel selbst ist, so muß eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel selbst als Objekt, oder in welcher umgekehrt das Objekt als Regel der Konstruktion überhaupt angeschaut würde. Eine solche Anschauung ist der Schematismus, welchen jeder nur aus eigener innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen, und die Erfahrung zu leiten, nur beschreiben, und von allem andern, was ihm ähnlich ist, absondern kann."

Nachdem also Schelling die Unmöglichkeit einsieht, den Schematismus „als Regel der Konstruktion" positiv zu beschreiben, versucht er es auf negative Weise. Von dem Nachweise eines wissenschaftlichen Faktums, in welchem der Schematismus das treibende Moment, die Hypothesis dieses Faktums bildet, ist merkwürdigerweise in der Schellingschen „Transzendentalphilosophie" keine Rede, obgleich sich doch gerade in solchen Bestrebungen das Wesen der Kantischen Transzendentalphilosophie kundgibt. Im Sinne dieser Philosophie wären wir also keinen Schritt weiter, selbst wenn uns die positive Beschreibung gelänge, denn mit der Feststellung eines empirischen Tatbestandes ist doch keinerlei Begründung und Deduktion dieses Phänomens gegeben. Nun aber gibt uns Schelling nicht einmal eine positive, sondern nur eine negative Beschreibung, die zweifellos die Ableitung dieses merkwürdigen Tatbestandes noch weiter zurückschiebt. Die negative Charakteristik gibt er in folgenden Worten:

„Das Schema muß unterschieden werden sowohl vom Bild, als vom Symbol, mit welchem es sehr häufig verwechselt wird. Das Bild ist

26*

immer von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenstand nur der bestimmte Teil des Raumes fehlt, in welchem der letztere sich befindet. Das Schema dagegen ist nicht eine von allen Seiten bestimmte Vorstellung, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein bestimmter Gegenstand hervorgebracht werden kann. Es ist Anschauung, also nicht Begriff, denn es ist das, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt. Es ist aber auch nicht Anschauung des Gegenstands selbst, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein solcher hervorgebracht werden kann."

Was Schelling in diesen Ausführungen vorschwebt, das ist offenbar die Lösung des Problems, auf welche Weise, oder genauer, durch welche Regel aus dem allgemeinen Begriffe die Bilder der Einzelgegenstände hervorgehen. Unwillkürlich erinnert diese Fragestellung an das Problem der Universalienphilosophie, wie aus dem ante rem die Einzeldinge emanieren. Daß diese Frage schon im Altertum nur auf mythologische Art gelöst werden konnte, ist der beste Beweis für die erkenntniskritische Verfehltheit der Fragestellung: Sie ist ein Ausfluß metaphysischer Wißbegier, eine Frage nach der Bewußtheit, aber nicht nach dem logischen Problem: In welchem Kulturgebilde schafft sich der Schematismus ein Recht auf Existenz.

Es ist überaus charakteristisch für Schelling, daß er als das Ideal eines Beispiels für das Schema gerade das Verfahren auszeichnet, das den „mechanischen Künstler" bei der Anfertigung eines Gegenstandes dirigiert:

„Am deutlichsten läßt sich, was das Schema sei, durch das Beispiel des mechanischen Künstlers erklären, welcher einen Gegenstand von bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Was ihm etwa mitgeteilt werden kann, ist der Begriff des Gegenstands, allein daß ohne irgendein Vorbild außer ihm unter seinen Händen allmählich die Form entsteht, welche mit dem Begriff verbunden ist, ist ohne eine innerlich, obgleich sinnlich angeschaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, schlechthin unbegreiflich. Diese Regel ist das Schema, in welchem durchaus nichts Individuelles enthalten, und welches ebensowenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte."

Auch in diesen Ausführungen reflektiert Schelling keineswegs auf eine bestimmte Wissenschaftsformel, zu der sich das Schema für die Erzeugung eines bestimmten Gegenstandes verdichten könnte, vielmehr weist Schelling auf den rätselhaften Prozeß hin, der von der allgemeinen begrifflichen Form zur Entstehung des bestimmten Einzelgegenstandes hinführt. Ist dies aber nicht die gleiche Frage, die bei der Erörterung des Willensproblems zutage tritt: Wie

geht aus der Gesinnung die Handlung hervor? Und wird nicht diese Frage im Sinne der Kantischen Transzendentalphilosophie mit dem Hinweise erledigt, daß hier ein intelligibeles Verfahren stattfindet, das jenseits aller empirischen Erörterung steht? Man wende nicht ein, daß der Kantische Idealbegriff der Lösung des gleichen Problems sich widme. Denn bei dem Idealbegriff wird nicht auf die Möglichkeit der Handlung an sich reflektiert, sondern auf die Möglichkeit der unendlichen Handlung, die der unendlichen Idee adäquat sein soll. Die Möglichkeit der Handlung selbst ist für Kant implizite in dem Begriffe des autonomen Sollens enthalten. Sie muß vom empirisch psychologischen Standpunkte aus ein ewiges Non liquet bleiben — soll nicht die Ethik zur Naturwissenschaft herabsinken.

Andererseits zeigt gerade dieses Beispiel vom „mechanischen Künstler" deutlich, daß es Schelling in bezug auf das Schemaproblem nur um die Hervorhebung eines psychologischen Phänomens zu tun ist, das ihm das spekulative Recht zum Aufbau seines Systems gewähren soll: Es wird gewissermaßen ein psychologisches Phänomen hypostasiert und so mit einer metaphysischen Etikette versehen. Nicht um die Erzeugung des Gegenstandes ist es Schelling beim Schemaproblem zu tun, sondern um den in der Erzeugung des Gegenstandes hervortretenden Prozeß, der die logische Grundlage der Identitätsphilosophie bilden soll.

Deshalb kann auch sein Beispiel vom Triangel gar nichts beweisen. Aber hat sich nicht auch Kant dieses Beispiels bedient? Sollte nicht doch jetzt eine Übereinstimmung zwischen Schelling und Kant zur feststehenden Tatsache werden? Schelling schreibt (284): „Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Daß ich, sowie ich einen Triangel erblicke, er sei nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urteil fälle, diese Figur sei ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf- noch spitz- noch rechtwinklicht ist, voraus und wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel so wenig, als vermöge eines bloßen Bilds von demselben möglich, denn da das letztere notwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Kongruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urteils nicht zulänglich ist."

Stimmt nun wirklich diese Charakteristik des Schemas, wie es gerade bei der Konstruktion des Triangelbegriffs in Erscheinung tritt, mit der transzendentalen Struktur des Kantischen Schemabegriffs überein? Wie sagt doch Kant vom Schema des Triangels (III, 143)?: „In der Tat liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegen-

stände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklicht etc., gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume."

Der Unterschied beider Reflexionen tritt unmittelbar hervor. Bei Schelling ist von keinerlei Synthesis der Einbildungskraft die Rede; vielmehr ist bei ihm das Schema nur das Wahrzeichen einer geheimnisvoll wirkenden Präformation, durch welche die Einzelarten des Begriffs aus dem Begriff automatisch hervorgehen. Demnach würde das Schellingsche Beispiel vom Triangel auf einer Linie mit dem Kantischen Beispiele vom Hunde stehen, das nur dadurch als legitimes Beispiel auftreten konnte, daß es als Schema für das ästhetische Bewußtsein reklamiert wurde. Da jedoch das monogrammatisch, d. h. bildmäßig verfahrende ästhetische Ideal nur als uneigentliches Ideal figuriert, so ist zweifellos die Struktur des ästhetischen Schemas nicht ohne weiteres mit der des logischen Schemas, als dessen Beispiele geometrische und arithmetische Relationen gelten, identisch. So läßt es sich auch begreifen, weshalb Schelling das ästhetische Bewußtsein zum Bewußtsein schlechthin stempelt, weil für ihn gerade das ästhetische Schema den Ur- und Musterbegriff des Schemas an sich — wenn auch unbewußt — bildet.

Ist hier aber von jener Synthesis der Einbildungskraft die Rede, die Kant als das Grundmoment des Schemabegriffs erscheint? Wo findet sich hier jenes Verfahren, das dank einer mathematischen Formel, also einer bestimmten Größenrelation, die Einzelarten des Triangels konstruktiv hervorbringt? Nicht weil hier eine präformierende „Anschauung" geheimnisvoll wirkt, werde ich der Kongruenz der Einzeldreiecke mit dem Dreiecke überhaupt gewiß, sondern weil ich die Dreiecke kraft jener mathematischen Konstruktionsregel selbst erzeuge, oder genauer, erzeugen soll. Sage ich jedoch im Sinne Schellings, das Schema bedinge rein psychologisch die Übereinstimmung von Einzelarten mit dem Begriffe schlechthin, so ist dies schon deshalb eine petitio principii, weil sich a posteriori mit apodiktischer Gewißheit niemals der Beweis für eine derartige Kongruenz erbringen läßt.

In dem gleichen psychologischen Geleise bewegen sich auch Schellings Betrachtungen über die Bedeutung des Schematismus für den ganzen „Mechanismus der Sprache". Trotzdem erfordern diese Be-

merkungen Schellings noch eine besondere Würdigung, weil sie geradezu eine Bestätigung dessen bringen, was wir bisher über das Wesen des psychologischen Schemas auf teleologischer Grundlage sagten.

Schelling schreibt (284): „Es läßt sich aus eben dieser Notwendigkeit des Schematismus schließen, daß der ganze Mechanismus der Sprache auf demselben beruhen wird. Man setze z. B., daß irgendein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Mensch von irgendeiner Tierart nur gewisse Exemplarien oder nur einige Rassen kenne, so wird er doch, sobald er ein Individuum einer ihm noch unbekannten Rasse derselben Art sieht, das Urteil fällen, daß es zu dieser Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dies nicht, denn woher sollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es selbst Naturforschern oft höchst schwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgendeiner Gattung sich zu vergleichen."

Auch hier gilt zunächst der Einwand, daß es durchaus nicht feststeht, ob ein „mit Schulbegriffen völlig unbekannter Mensch" immer das Richtige trifft, wenn er von gewissen Exemplaren auf alle schließt. Daß die Gewißheit einer auf solche Art gewonnenen aposteriorischen Erkenntnis keineswegs sich mit jener deckt, die durch eine apriorische Funktion des Synthesis-Schemas entsteht, bedarf keines weiteren Beweises. Was aber den nach Schelling selbst so geheimnis- und wundervollen Vorgang anbetrifft, so ist er nicht rätselhafter als alle per analogiam erzielte Erkenntnis überhaupt. Denn zweifellos schließt ein „mit Schulbegriffen völlig unbekannter Mensch" von gegewissen Einzelexemplaren auf alle, und er wird deshalb neben manchem Richtigen auch vieles Falsche treffen.

Rein logisch betrachtet zeigt der ganze Vorgang, der sich hier abspielt, überaus große Ähnlichkeit mit dem Verfahren, das der Künstler bei dem Entwurf von Gestalten anwendet; auch er gewinnt die Form seiner Gestalten auf Grund einer monogrammatisch wirkenden Normalidee, die gleichsam das arithmetische Mittel jener Bilder darstellt, die bereits zum eisernen Bestande der künstlerischen Psyche gehören. Ein solch mittleres Bild besitzt dank seiner Erfahrung auch jeder an Schulbegriffen bare Unkundige, und dieses psychische Mittlere erhält dauernd seine Korrektur durch die unendliche Wirklichkeit. Es hat also völlig passiven Charakter und hat weder Ähnlichkeit mit der von spontaner Reflexion erfüllten Normalidee des Künstlers noch mit der durch mathematische Berechnung verifizierten und dadurch apriorisierten Hypothese des Naturforschers. So zeigt gerade dieses Beispiel am deutlichsten, daß Schelling in dem ganzen Schematismusproblem nur eine rein psychologische Frage im Auge hat, die freilich ebensowenig gelöst werden kann wie die Frage nach dem Bewußtsein des Bewußtseins.

Hat aber nicht Kant selbst diese psychologische Wendung angeregt? Hat er nicht mit fast gleichen Worten genau so auf das psychologische Geheimnis im Schematismus hingewiesen wie Schelling? Da ist zunächst jene Stelle, die mit den Worten beginnt (III, 142): „Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema." Der Ausdruck „vermittelnde Vorstellung" weist also deutlich auf den rein psychologischen Charakter hin, der hier im Schema hervortritt.

Der psychologische Wert des Schemabegriffs erhellt bei Kant auch aus folgender Stelle (143): „Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden. Soviel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig kongruieren."

In beiden Stellen wird also auf das Urphänomen des psychischen Mechanismus verwiesen, das die Einheit völlig heterogener Instanzen nicht ermöglichen soll, sondern tatsächlich ermöglicht. Das Schema ist jener Zauberschlüssel, der als eine Regel, d. h. eine bestimmte Weise des Verfahrens, auf völlig rätselhafte Art jenes schier unlösbare Problem erschließt. Aber diese Regel hat nicht den Charakter einer Anweisung, deren Berücksichtigung ein bestimmtes Wissenschaftsfaktum ermöglicht, sondern sie ist nur ein Feststellen von Erscheinungen, ein registrierendes Beschreiben, das schon deshalb jedes Aprioricharakters bar ist, weil es an der mathematischen Formel gebricht, die diesem nur beobachteten Vorgang die transzendental logische Sanktion zu erteilen vermöchte.

Auch der Ausdruck „Monogramm" fällt in diese Sphäre psychologisierender und ästhetisierender Betrachtung. Aber wie rasch versteht es Kant, an die Stelle psychologischer Reflexion die transzendental logische treten zu lassen! Schon die unmittelbar jenen Ausführungen folgenden Worte bringen die Krisis zum deutlichen Ausdruck: „Da-

gegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten."

In diesen Worten ist also keine Spur mehr von einer bildmäßig verzeichneten Konsistenz anzutreffen, wie sie etwa aus dem Begriff des Monogramms gefolgert werden könnte. Das Schema realisiert jene synthetische Regeleinheit, wie sie von der Kategorie bestimmt und gefordert wird, in dem Sinne, daß es für diese kategoriale Synthesiseinheit durch Vermittlung der Zeit vorbereitend eine sinnliche Einheit erzeugt, die der kategorialen Synthesiseinheit als deren eigenstes Betätigungsfeld zugewiesen wird. In dieser Vereinigung zweier Einheiten, der kategorialen und der zeitsinnlichen, erfüllt das Schema die ihm eigene Aufgabe, die Einheit der Apperzeption durchzuführen. Dabei hat man genau zu beachten, daß diese beiden Einheiten vor ihrer Schematisierung keineswegs eine Art von Sonderexistenz besitzen, vielmehr entstehen sie selbst erst in und mit ihrer Schematisierung: Ohne die Einheit der zeitlich geeinten Sinnlichkeit kann sich die kategoriale Regeleinheit nicht entfalten, und ohne den Blick auf die in jeder Kategorie sich aussprechende Einheit der Apperzeption kann sich die Funktion der alles egalisierenden Zeit nicht in Wirksamkeit setzen.

Auf zweifache Art gibt sich diese durch das Schema bedingte Einheit der Korrelation zwischen Kategorie und Anschauung zu erkennen: Generell — in jedem synthetischen Urteile und speziell — in den Wissenschaft erzeugenden Grundsätzen. Aus dieser Einstellung des Schematismus auf die Methode der Wissenschaft ergibt sich dreierlei:

1. Die Koinzidenz zwischen synthetischer und analytischer Funktion,
2. Der ewige Sollcharakter des Schemas,
3. Die methodische Einheit zwischen transzendentalem und empirischem Schema.

Zu diesen drei Konsequenzen steht der Schellingsche Schematismus im schärfsten Widerspruch. Durch alle seine Ausführungen zieht sich der Gedanke, daß das „Schema" als Vereinigung die „Abstraktion" als Trennung voraussetze. Demnach kann der Begriff des Schemas keine korrelative Aufgabe, sondern nur ein identisches Faktum bedeuten. Mit der Identität ist aber implizite auch der Sollcharakter

des Schemas erledigt. Ebendeshalb ist für Schelling neben der empirischen eine transzendentale Abstraktion erforderlich, wie neben dem empirischen Schema ein transzendentales, damit das transzendentale Ich in der Auflösung des Schemas zum Bewußtsein seiner selbst gelange.

Weshalb aber unterscheidet Kant nicht zwischen empirischem und transzendentalem Schema? Weil bei Kant das Wesen des Schemas in der transzendentalen Methode besteht, die durch das Schema realisiert wird. Die Methode indes kommt in jeder wissenschaftlichen Relation, also auch in der des empirischen Objekts, zum Durchbruch. Bei Schelling jedoch ist das Schema nicht in der Methode der Wissenschaftserzeugung enthalten, sondern in einem Verfahren, das nur an empirisch wahrnehmbaren Objekten in Erscheinung tritt. Aus diesem Grunde hielt Schelling es offenbar für geboten, gegenüber einem nur an empirischen Objekten sich bewährenden Schema ein solches zu postulieren, das gleich dem allgemeinen Begriffe jenseits aller Einzelexemplare steht, um so das Schemaverfahren in seiner scheinbaren Reinheit als Schema an sich zu demonstrieren. Daß er freilich bei dieser Trennung des transzendentalen Schemas vom empirischen das empirische selbst in ebenso viele Einzelarten zerlegen müßte, als es empirische Einzelobjekte gibt, ist ebenso selbstverständlich wie die andere Annahme, daß es dann auch neben dem transzendentalen Schema ersten Grades ein solches zweiten, dritten Grades usw. geben müßte. Wenn Schelling diese Konsequenz nicht zog, so scheinen hier nicht rein logische, sondern metaphysisch spekulative Momente mitgespielt zu haben: Schelling mußte den regressus ad infinitum nach vorwärts und rückwärts schon deshalb ablehnen, weil es bei dem daraus entspringenden Mangel eines Abschlusses niemals zu einer Identität kommen kann, die ja an dem definitiven Abschluß der Vereinigung und Trennung ein Lebensinteresse haben muß.

Im übrigen läßt es sich kaum verkennen, daß die Spuren dieser ganzen Problemstellung auf Kants Ausführungen in den §§ 24—27 (III, 125—136) zurückweisen. Man braucht nur an den Gegensatz von figürlicher und intellektueller Synthesis zu erinnern, die allerdings in gleicher Weise von Kant als transzendental bezeichnet werden. Auch der Gegensatz von produktiver und reproduktiver Einbildungskraft spielt in diesen Fragenkomplex hinein, obgleich Kant ausdrücklich nur der ersten Art Spontaneität zubilligt, während er die letztere den Gesetzen der Assoziation unterwirft, „welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt und um deswillen nicht in die Transzendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört".

Besonders auffallend aber ist jene Stelle, in welcher Kant von der

Anschauung überhaupt und dem Objekte überhaupt spricht (128): „Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, daß jene vielmehr als der Quell aller Verbindung auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt und unter dem Namen der Kategorien vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben durch die transzendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist."

In diesen Ausführungen sind mithin „Anschauung und Objekte überhaupt" nur der Ausdruck für die Apperzeption als solche, losgelöst von aller synthetischen Handlung. Die Bezeichnung „überhaupt" dient also nur dazu, die ganze Unfruchtbarkeit des Begriffs als solchen zu enthüllen, sofern er nicht Gelegenheit hat, an der unendlichen Mannigfaltigkeit der Anschauung seine einheitbildende Kraft durch Vermittlung der Zeit zu betätigen. Bei Schelling jedoch drückt gerade der Schematismus überhaupt die potenzierteste Leistung aus, zu der die Intelligenz fähig ist. Wiederum wird man durch diesen Gegensatz auf jene Divergenz hingewiesen, die zwischen transzendentalem und spiritualistischem Denken besteht. Dort kann sich die höchste funktionale Kraft nur in der innigsten Vereinigung zwischen Begriff und Objekt enthüllen, hier nur in ihrer größtmöglichen Trennung. So ist auch hier die Verwandtschaft zwischen Kant und Schelling nur eine terminologische, keineswegs eine sachliche.

Schließlich sei in diesem Zusammenhange besonders noch auf § 25 mit Anmerkung hingewiesen, wo Kant zwar die Möglichkeit der Selbstbestimmung meines eigenen Daseins durch „Selbstanschauung" bestreitet, wo er aber immerhin kraft der „Spontaneität meines Denkens" das Recht ableitet, „daß ich mich Intelligenz nenne". In diesen Worten tritt uns also die für Schelling typische Gleichung von Ich und Intelligenz entgegen, allerdings mit der Modifikation, daß in ihr nur der Spontaneitätscharakter des Bewußtseins überhaupt zum Ausdruck kommt, keineswegs aber auch der Rezeptivitätscharakter der Anschauung, der ja mit den Formen der Sinnlichkeit, also mit Zeit und Raum, trotz aller Reinheit unweigergerlich verknüpft ist. Schon daraus ergibt sich die Unmöglichkeit, das Ich zum gemeinschaftlichen Träger des Denkens und der Sinnlichkeit zu erheben.

Die Gründe, die Kant veranlassen, die Rezeptivität vom Ich fernzuhalten, liegen in der wertlogischen Stellung der Zeit. Die Zeit bildet für Kant ein Aposteriori gegenüber dem Denken, ein Apriori gegenüber dem Raume. Würde nun die Zeit auch im Denken vertreten sein, so wäre das Denken selbst zu einer Art Anschauung degradiert, und es würde dann eine neue Zeit erforderlich sein, die das Denken das Bewußtsein seiner selbst erreichen ließe. Es wäre also bei dieser Sachlage nicht nur eine neue Zeit, sondern auch ein neues Ich erforderlich, und diese Forderung würde sich ins Unendliche wiederholen; daher ist eine sogenannte intellektuelle Anschauung für den wahren Transzendentalphilosophen ein logisch unvollziehbarer Gedanke. Kant führt deshalb aus (130):

„So wie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objekts außer dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie) ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner selbst außer dem Bewußtsein oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme, und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich machen und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann) ihr selbst bloß erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuell wäre*).“

Der Sinn dieser Worte kann nur folgender sein: Selbst wenn es bei einer völligen Verschiebung des wertlogischen Verhältnisses zwischen dem Ich und der Zeit gelänge, das Ich sich selbst mittels der Zeit erkennbar zu machen, so wäre dennoch nicht das Ich an sich erkannt, sondern das Ich — soweit es dank der zeitlichen Anschauungsform gerade jener Sphäre entrückt ist, die das Wesen seiner absoluten Spontaneität in völliger Reinheit konstituiert. Man müßte also diese Einstellung des Ichs auf die Zeit zum Zweck einer Selbstanschauung ewig wiederholen, ohne jemals ein greifbares Resultat verzeichnen zu können.

---

*) Über die etwas komplizierte Konstruktion vergl. Görland, III, 586. Die ganze Schwierigkeit läßt sich beheben, wenn nach ‚unterworfen' ein Komma gesetzt wird; vergl. Kehrbach, S. 677.

Nur wer die „fruchtreichen Felder der Ontologie" zu betreten wünscht, wird an diesem ewigen Versuch, die Erfahrung zu „überfliegen", Gefallen finden. Dagegen wird jeder Erkenntniskritiker, der am „Bathos der Erfahrung" seine Orientierung sucht, auf eine Selbsterkenntnis des Ichs schon deshalb verzichten, weil sie überhaupt kein Problem bilden darf. Es gibt in dieser Hinsicht nur so weit ein Ich, als es Erfahrung gibt. Ein absolutes, selbstherrliches Ich steht jenseits der transzendentalen Problematik.

Gegen diese Behauptung könnte man jedoch folgenden Einwand ins Treffen führen: Die Selbstanschauung wurde von Kant deshalb abgelehnt, weil sie an der wertlogischen Mittelstellung der Zeit scheitert. Ohne die Anerkennung dieser Tatsache ist eine Erkenntnis überhaupt nicht möglich. Mit welchem Rechte wird aber diese Mittelstellung der Zeit vertreten? Wo bleibt das transzendentale Faktum, als dessen Hypothesis die wertlogische Mittelstellung der Zeit figurieren könnte? Solange es an dem Nachweis eines solchen Faktums gebricht, bleibt die These von der Unmöglichkeit der intellektuellen Anschauung eine unbewiesene Theorie. Oder ist Kant in der Lage, das transzendentale Faktum für die wertlogische Mittelstellung der Zeit zu erbringen?

Die Antwort auf diese Frage erteilt Kant in dem Abschnitte: „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe." Hier wird im Zusammenhange mit dem Kapitel über die „Antizipationen der Wahrnehmung" die infinitesimale Zahl als jenes Faktum deklariert, als dessen transzendentale Grundlage die wertlogische Mittelstellung der Zeit in Frage kommt. Der Begriff der infinitesimalen Zahl läßt als das Wesen der Zeit nicht die Sukzession, sondern die Antizipation erscheinen, sofern die ewige Erzeugung unendlich kleiner Intensitäten nur auf dem Wege einer proleptisch entworfenen Wertsenkung innerhalb der einzelnen Reihenelemente begründet ist. Ohne die Annahme einer progressiv wirkenden Differenzierung innerhalb der unendlich vielen Reihenelemente bleibt der Begriff der Antizipation unausführbar, und ohne den Begriff der Antizipation ist der Infinitesimalgedanke ein logischer Nonsens. Denn die infinitesimale Größe bedeutet stets den Inbegriff sich selbsterzeugender Zahlrelationen, sofern die eine Zahlgröße der nächstfolgenden zur eigenen Realisierung bedarf, wie andererseits auch jede zahlerzeugende Intensität nach rückwärts gewendet einen Erfolg der ihr voraufgehenden Zahlintensität darstellt.

Wo aber von Realisierung, dem äquipollenten Geltungsbegriff der Schematisierung, die Rede ist, da hat nach Kant die Zeit ihre ureigenste Funktion entfaltet. Danach sind Antizipation und

Schematisierung identische Begriffe. Wenn aber das Wesen der Antizipation in der Ermöglichung eines Begriffs besteht, der in dem dx nach vorwärts und rückwärts eine unendliche Reihenentwickelung repräsentiert, so bedeutet die Zeit nichts anderes als die ewige Vermittlung der Ur-Realität mit der End-Realität, weil sie selbst die Mitte zwischen diesen sich ewig neuen, weil ewig sich selbst erzeugenden Realitäten innehält.

Daraus ergibt sich auch, daß die Korrelation zwischen dem Denken und der Zeit ebenso wie die zwischen der Zeit und dem Raume nur so zu fassen ist, daß niemals zwischen den Korrelationsgliedern eine wertlogische Gleichheit bestehen darf, weil sonst alles in Identität versänke und dadurch der Antizipation jede Wirkungsmöglichkeit versagt bliebe. So erhält erst durch die Antizipation die Korrelation ihre transzendentale Bedeutung, wie andererseits erst durch die Korrelation die Antizipation zur Entfaltung gelangt.

Unterläßt man jedoch an der Korrelation die wertlogische Ergänzung durch die Antizipation, so gibt es niemals einen Fortschritt, und jeder Einzelbegriff ist dann auch die restlose Vertretung seines Gegenbegriffs. Sage ich dann etwa das Ich, als Intelligenz gedacht, sei nur Spontaneität, so ist ohne weiteres auch der Gegenbegriff Rezeptivität mitgesetzt, und es ließe sich verstehen, wie Schelling schon allein aus jener Kantischen Spontaneitätserklärung gegenüber dem Ich auch dessen Rezeptivitätscharakter folgern konnte.

Hätte sich freilich Schelling von dieser Überlegung leiten lassen, so hätte er auch bald erkennen müssen, daß zwischen Schematismus und Abstraktion nicht das Verhältnis der Sukzession, sondern nur das der Antizipation herrschen kann, weil nur im Sinne der Antizipation die Korrelation sich zu entfalten vermag. Denn die Verschiedenheit antizipiert als Verschiedenheit die Einheit, und die Einheit antizipiert als Einheit die Verschiedenheit. Eine solche Reflexion stand jedoch schon deshalb außerhalb der Schellingschen Transzendentalphilosophie, weil ihr Zeitbegriff mit der Sukzession steht und fällt.

Daß sich freilich Schelling gegen eine Interpretation des Zeitbegriffs im Sinne der Antizipation ablehnend verhalten muß, läßt sich verstehen. Die Zeit ist nämlich nur deshalb für ihn das transzendentale Schema, weil gerade in ihr jene Identität monogrammatisch vertreten ist, wie sie von ihm als Grundprinzip seines Systems verwertet wird. Die Zeit ist für Schelling das transzendentale Schema, weil in ihr innerer und äußerer Sinn, apriorisches und aposteriorisches Denken, Begriff und Objekt jene Einheit finden, die den Gipfelpunkt des Schellingschen Spekulierens bildet. Daher geht die Zeit auch den Kategorien vorauf, weil sie erst den „Mechanismus der Kategorien" ermöglicht, ja

sogar die Kategorien erst erzeugt, sofern für Schelling die Kategorie selbst jene Vereinigung von Begriff und Objekt enthält, die gerade der Schematismus in vorbildlicher Weise illustriert.

Schelling nennt diesen Schematismus, wie er sich durch die Zeit repräsentiert, zum Unterschiede von dem empirischen den transzendentalen Schematismus, weil es hier nicht mehr auf einen durch die schematische Vermittlung hervorzubringenden bestimmten Gegenstand ankommt (284,286), sondern auf die Vermittlung selbst (296): „Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des innern und äußern Sinnes. Man wird also das transzendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten innern und äußern Sinn vermittelt. Aber das Ursprünglichste, was innern und äußern Sinn vermittelt, ist die Zeit, nicht insofern sie bloß innerer Sinn, d. h. absolute Grenze ist, sondern sie selbst wieder zum Objekt der äußern Anschauung wird, also die Zeit insofern sie Linie, d. h. nach einer Richtung ausgedehnt Größe ist ... Nur auf jener Eigenschaft der Zeit, dem äußern und dem innern Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daß sie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anschauung, oder das transzendentale Schema ist."

Diese Worte zeigen ein völliges Abschwenken Schellings vom Standpunkte Kants. In seiner Definition des empirischen Schemas spricht Schelling noch von einem durch das Schema hervorzubringenden empirischen Gegenstande. Damit ist also immerhin dem Schema ein erzeugender Charakter vindiziert, sofern etwas von ihm Verschiedenes kraft einer Regel — mag sie psychologisch oder transzendental gedacht sein — als Allgemeines, oder genauer, als Fall des Allgemeinen reklamiert wird. Daraus ergibt sich, daß auch hier das Schema eine ähnliche Struktur aufweist wie bei Kant. Es lehnt das Individuell-Bestimmte von sich ab, um es kraft dieser Negation seinem eigenen Wesen und dadurch dem allgemeinen Begriff einzuverleiben. In dieser Schemaform wird also die Identität mit aller Entschiedenheit verworfen.

Ganz anders aber verhält es sich mit dem transzendentalen Schema, bei dem es nur auf den Vermittlungsakt als solchen ankommt. Hier spielt die Neuerzeugung von Gegenständen gar keine Rolle mehr. Im Vordergrunde des Interesses steht ausschließlich die Vermittlung von innerem und äußerem Sinn, und zwar so, daß zwischen Außen und Innen keinerlei Unterschied mehr waltet. In der Tat steht ja für das Problem der Identität nicht die ewige Neuerzeugung von Gegenständen in Frage, sondern die absolute Einheit der Intelligenz als die bedingende Voraussetzung der trennenden Abstraktion. Ebendeshalb kann auch die Zeit nicht mehr als antizipierende Funktion ihren Beruf erfüllen, sondern als das Paradigma jener Vereinigung,

in der Begriff und Objekt in einer rationell nicht weiter zu begreifenden Einheit ihre spezifischen Merkmale preisgegeben haben.

Dadurch nähert sich der transzendentale Zeit-Schematismus derart dem transzendenten und überempirischen Urakt des Denkens, der „ursprünglichen Anschauung“, daß er mit dieser zusammenfällt und so das allgemeine, völlig undifferenzierte Seinsreservoir darstellt, aus dem Begriff und Objekt, Kategorie und Anschauung gemeinsam und unterschiedslos gespeist werden (306): „In der ursprünglichen Anschauung nun entsteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit allein und abgesondert, sondern alles zugleich. Ebenso wie unser Objekt, das Ich, diese drei Bestimmungen bewußtlos und von selbst zum Objekt verbindet, ebenso ist es auch uns in der Deduktion der produktiven Anschauung ergangen. Durch die transzendentale Abstraktion, welche eben in dem Aufheben jenes Dritten, was die Anschauung bindet, besteht, konnten uns als Bestandteile derselben nur der anschauungslose Begriff und die begrifflose Anschauung zurückbleiben. Von diesem Standpunkte aus kann die Frage: wie das Objekt möglich sei, nur so, ausgedrückt werden: wie ganz anschauungslose Begriffe, die wir als Begriffe a priori in uns finden, so unauflöslich mit der Anschauung verknüpft werden, oder in sie übergehen können, daß sie vom Objekt schlechterdings unzertrennlich sind“.

In diesen Worten tritt also die völlig veränderte Fragestellung des S c h e m a t i s m u s mit aller Deutlichkeit hervor. Nicht mehr lautet die Frage: Wie werden durch das Schema neue Gegenstände erzeugt, sondern wie werden mittels des Schematismus Begriff und Anschauung bis zur I d e n t i t ä t miteinander verkettet? Bildet nun die Zeit als das transzendentale Schema dieses Verbindungsinstrument, so ist es selbstverständlich, daß jetzt Begriff, Zeit und Raum restlos ineinander übergehen. Daher fährt Schelling fort: „Da nun dieser Übergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich ist, so schließen wir, daß auch die Zeit schon in jene ursprüngliche Synthesis mit eingehen mußte.“

Wenn aber in der „ursprünglichen Anschauung“ zwischen Begriff, Zeit und Raum keinerlei logischer Wertunterschied waltet, weshalb wird dann gerade der Z e i t eine solche logische Übervalenz zugebilligt, daß sie allein die Vermittlung zwischen Begriff und Anschauung übernimmt? Um so mehr wird man zu dieser Frage gedrängt, als doch Schelling ausdrücklich hervorhebt (296), daß die Zeit vom Standpunkte der Reflexion aus nur eine Anschauungsform „des i n n e r n Sinns“ sei, „da sie nur in Ansehung der Sukzession unserer V o r s t e l l u n g e n statthat“, aber nicht in Ansehung der Sukzession der G e g e n s t ä n d e. Zweifellos wurde Schelling zu dieser wertlogischen

Schätzung der Zeit durch den Blick auf die analytische Geometrie „der Neuern“ bestimmt, durch welche die Zeit „Substrat der gesamten Mathematik ist“, während der Raum „nur Substrat der Geometrie ist“.

Die Orientierung am Probleme der analytischen Geometrie kann freilich nicht im transzendentalen Sinne stattgefunden haben, sondern nur im psychologischen. Wäre das erstere der Fall gewesen, so hätte Schelling sofort erkennen müssen, daß der Raum wohl völlig in die Zeit zurückziehbar ist, daß aber trotz aller wertlogischen Superiorität der Zeit gegenüber dem Raume ein völliges Aufgehen des Raumes in der Zeit schon an der unendlichen Heterogenität beider Instanzen scheitert. Gewiß werden alle Gebilde des Raumes von der ewigflutenden Antizipation der Zeit wieder in eindimensionale Reihen aufgelöst, und wiederum kann sich die einlineare Reihe nicht der ewigen Umfassung durch den Raum entziehen: Auch hier kann nur das Gesetz der Korrelativität, aber nicht das der Identität herrschen.

Noch weniger darf bei der ewigen Differenz in der wertlogischen Valenz beider Instanzen von einem Ersatz der Zeit durch den Raum gesprochen werden; gerade zur Verhütung eines derartigen Ausgleichs dient ja das transzendentale Schema — im Sinne Kants. Hier zeigt sich am deutlichsten, daß zwischen dem Schema Kants, das den definitiven Ausgleich zwischen den einzelnen Denkinstanzen ablehnt und dem Schema Schellings, das diesen Ausgleich als metaphysisch gelöst fordert, eine Harmonie niemals möglich ist. Entspräche diese Schlußfolgerung nicht den Tatsachen, so müßte man ja ebensogut den Raum wie die Zeit als transzendentales Schema verwenden können; wir wissen jedoch bereits aus früheren Erörterungen, daß ein solches Reziprozitätsverhältnis zwischen Raum und Zeit absolut unstatthaft ist. Andererseits mögen die Verteidiger einer solchen Vertauschbarkeit wertlogisch verschiedener Instanzen erkennen, daß sie unbedingt dem Schellingschen, nicht aber dem Kantischen Schema die Wege ebnen.

Man könnte freilich gegen eine solche Kritik der Schellingschen Identität den Einwand erheben, daß im Grunde auch bei Kant eine ähnliche Identität im Hinblick auf die Struktur seines Schemabegriffs zu verzeichnen sei. Ist nicht auch im Sinne Kants die sich in der kontinuierlichen Antizipation offenbarende Zeit die Urrealität schlechthin, der gegenüber alle nachgeordneten Instanzen nur als Abwandlungen der Zeit erscheinen? Wird nicht durch diese gemeinsame Beziehung aller Denkmittel auf die Zeit eine förmliche Identität aller kategorialen Urteilsarten erreicht? Und wurde nicht gerade durch die Reflexion auf das Schema die Zeit zur Urrealität schlechthin erhoben?

Diese Einwände wären berechtigt, wenn der Kantische Zeitbegriff mit dem Schellingschen identisch wäre. Gerade der Kantische Schema-

begriff hat es jedoch unzweideutig klargestellt, daß die Zeit nicht durch Sukzession bestimmbar wird, sondern durch Antizipation. In der Sukzession ist die Zeit ein feststehender Rahmen, durch welchen die Vorstellungen in ihrem Ablaufe zusammengehalten werden. Die Vorstellungen bilden also ein absolutes Prius gegenüber der Zeit, sie entstehen ohne deren Mitwirkung. Wird nun in dem transzendentalen Schema der Zeit oder in der „ursprünglichen Anschauung“ diese rein passiv „gegebene“ Zeit auch zum integrierenden Bestandteile der Vorstellungen selbst erhoben, so bildet sie die alle Verschiedenheit überwindende Substanz, als deren Ausprägungen Begriff und Objekt, sowie die Vorstellungen selbst in ihrer Totalität figurieren.

Ganz anderes aber verhält es sich, wenn die Zeit als Antizipation die Urteile und Vorstellungen in dem Sinne erzeugt, daß sie in dieser Erzeugung ihr eigenes Wesen selbst erst ins Dasein ruft. Stellt also hier die Zeit den gemeinschaftlichen Hintergrund alles Denkens und aller Denkformen dar, so kann von keiner substantialen Vereinigung im Sinne einer alle Unterschiede verwischenden Identität die Rede sein, sondern nur von einer allen Denkrelationen gemeinsamen Methode, die gerade in der ständigen Abwehr aller Gemeinschaftsbildung auf substantiell identischem Grunde ihre Aufgabe erblickt. Wenn die Zeit nur im Erzeugen ihr Erzeugnis gesichert sieht, so muß stets alle wirkliche und definitiv abschließende Vereinigung als eine dem Geiste des ewig antizipierenden und dadurch realisierenden Schemas zuwiderlaufende Erscheinung mit aller Entschiedenheit verworfen werden.

Zusammenfassend läßt sich also behaupten, daß zwischen dem Schema Kants und dem Schellings keinerlei Verwandtschaft besteht, und daß aus diesem Grunde auch der Schluß vom Kalkul des Schellingschen Schemas auf die Möglichkeit einer Identitätsphilosophie als unberechtigt gelten muß. Ähnliche Deduktionen werden leicht zeigen, daß auch die Schellingschen Begriffe des Ideals auf ethischem, des Symbols auf ästhetischem Gebiete keinerlei Verwandtschaft mit den entsprechenden Kantischen Begriffen zeigen, obgleich auch für Schelling die Begriffe Schema, Ideal und Symbol genau so wie bei Kant den Charakter notwendiger Vermittelungsinstanzen aufweisen. Indessen ließ sich ja beim Schemabegriffe bereits der Unterschied zwischen Kantischer und Schellingscher Vermittelung feststellen. Die Kantische Vermittelung bekundete ausschließlich den Sollcharakter, die Schellingsche den Istcharakter. Und weil für Kant alle drei Bewußtseinsinstanzen Abwandlungen der Antizipation, d. h. des Sollens sind, so mußte eben eine Bewußtseinsinstanz ermittelt werden, die den Übergang zwischen Sollen und Sein ermöglicht.

Diese Bewußtseinsinstanz bildete generell die Einbildungskraft, die dank ihrer Beziehung zu dem Gesamtbewußtsein den Titel transzendentale Einbildungskraft erhielt. An dieser transzendentalen Einbildungskraft partizipiert die Logik in dem Begriff des Schemas, die Ethik im Begriffe des Ideals und die Ästhetik im Begriffe des Symbols. So ist also das richtige Verhältnis der drei Vermittelungsbegriffe zur Einbildungskraft ein ausschlaggebendes Kriterium für die Frage der Übereinstimmung Schellings mit Kant.

In der Frage des Schemas hat sich bereits ergeben, daß für Schelling die Einbildungskraft keinerlei Bedeutung hat. Damit allein wäre schon der Faden abgerissen, der eine Verbindung zwischen den einzelnen Vermittelungstypen knüpfen sollte. Man könnte sich freilich darauf berufen, daß insofern auch für die theoretische Vernunft das Sollen als konstitutives Moment in Frage käme, als für Schelling alle theoretische Philosophie in die praktische einmündet, um dort ihre ergänzende Realisation zu finden (309, 329). Indessen ist dieses Sollen der praktischen Philosophie doch völlig verschieden von dem Sollen der theoretischen Philosophie; denn im Sinne Kants ist dieses Sollen ein Sollen sui generis, das in seiner Eigenart existieren würde, selbst wenn es gar kein Sollen der praktischen Philosophie gäbe. Gewiß gravitiert auch bei Kant die theoretische Philosophie nach der praktischen hin, als dem Primate der theoretischen Vernunft. Damit aber ist keineswegs gesagt, daß das von der praktischen Vernunft in die theoretische hineinstrahlende Sollen ein und dasselbe ist, sonst wäre ja wirklich Sollen gleich Sein, und die Ethik gleich der Logik. Vielmehr muß man im Sinne des kritischen Idealismus sagen: Weil der Primat der theoretischen Vernunft in dem Sollen der praktischen Vernunft zu erblicken ist, ebendeshalb darf das theoretische Sollen niemals mit dem praktischen zusammenfallen, sonst wäre ja der Begriff des Primats, der die ewige Spannung zwischen Logik und Ethik voraussetzt, eine logische Ungereimtheit.

Steht es hiernach fest, daß für die theoretische Philosophie Schellings die Einbildungskraft schon deshalb keinerlei Wert haben kann, weil sie für die Überbrückung eines unausgleichbaren Gegensatzes zwischen Sollen und Sein gar keine Hilfsdienste zu leisten hat, so kann ihr auch nicht jene transzendentale Bedeutung zugesprochen werden, die ihr in der Denkökonomie Kants eine unangreifbare Stellung sichert. Wie wenig jedoch bei Schelling auch auf ethischem Gebiete die Funktion der Einbildungskraft mit der der Kantischen identisch ist, geht aus folgenden Bemerkungen Schellings hervor (366):

„Es entsteht also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freiheit, also auch der Unendlichkeit bewußt, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig

in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muß also mit diesem Widerspruch eine Tätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Tätigkeit indes Einbildungskraft bloß der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis behaupten zu wollen, das was man insgemein Einbildungskraft nennt, sei eine solche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebende, oder was dasselbe ist, eine Theoretisches und Praktisches vermittelnde Tätigkeit, wie sich denn für dies alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen also, was wir indes Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch notwendig etwas produzieren, das selbst zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur als ein solches aufgefaßt werden kann. Produkte der Art sind, was man Ideen nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Einbildungskraft ist ebendeswegen in jenem Schweben nicht Verstand, sondern Vernunft, und hinwiederum was insgemein theoretische Vernunft heißt, ist nichts anders, als die Einbildungskraft im Dienste der Freiheit."

Zweifellos atmen diese Ausführungen Kantischen Geist. Unwillkürlich muß man hierbei an Kants Definition der uneigentlichen Ideale denken (III, 397), die er Monogrammen gleichstellt, „welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzuteilendes Schattenbild ihrer Produkte oder auch Beurteilungen sein sollen". Ist dies aber wirklich jenes Ideal, das einen Gegenstand durchgehend „nach Regeln a priori" bestimmt sein läßt? Indessen könnte man sagen, daß es für die richtige Charakteristik der Einbildungskraft ganz und gar nicht auf ihre psychologische Verfassung ankäme, sondern nur auf ihre funktionale Leistung, und die habe ja Schelling völlig richtig bestimmt, sofern er durch die Einbildungskraft ein Mittleres erzeugen lasse, das den Übergang zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen ermögliche.

Diese Überlegung hat sicher etwas für sich. Nur muß man sich folgendes gegenwärtig halten: Obgleich die Funktion des aus der Einbildungskraft emanierenden Begriffs — ob er Idee oder Ideal genannt wird, ist zunächst gleichgültig — einen medialen Charakter hat, so erfüllt sie dennoch, oder sagen wir, gerade deshalb eine unendliche Aufgabe, die in bezug auf ihre wertlogische Dignität als eine Realisierungsinstanz den gleichen apriorischen Rang aufweist wie jenes Realisierungssubjekt, in dessen Diensten sie steht: das Ideal ist Idee. Kann nun das gleiche auch von dem Schellingschen Ideale behauptet werden? Schelling sagt (367): „Wie nun aber das Ich im Wollen den

Übergang von der Idee zum bestimmten Objekt auch nur in Gedanken mache (denn wie ein solcher Übergang objektiv möglich sei, wird noch gar nicht gefragt), ist nicht zu begreifen, wenn es nicht abermals etwas Vermittelndes gibt, was für das Handeln eben das ist, was für das Denken bei Ideen das Symbol, oder bei Begriffen das Schema ist. Dieses Vermittelnde ist das Ideal."

Schelling hat also richtig erkannt, daß die Vermittelungsfunktion keine begrenzte ist, daß sie vielmehr zu ihrer eigenen Realisation einer neuen Vermittelungsinstanz bedarf, und diese neue Instanz nennt er Ideal. Damit hat Schelling zweifellos dem apriorischen Charakter der Idee als des angeblichen Vermittelungsfaktors ersten Grades entsprochen, der eben auch in seiner Art nichts Abgeschlossenes, sondern ein ewig Abschließendes ist. Wie verhält es sich aber mit dem Ideale, dem Vermittelungsfaktor zweiten Grades? Bricht hier die Reihe der Vermittelungsinstanzen ab, oder bedarf auch das Ideal eines neuen Realisierungsmittels? Schelling schreibt (369): „Durch die Freiheit öffnet sich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, so gewiß, als es nur durch die objektive Welt in Beschränktheit versetzt ist; aber es kann die Unendlichkeit nicht sich zum Objekt machen, ohne sie zu begrenzen; hinwiederum kann die Unendlichkeit nicht absolut, sondern nur zum Behuf des Handelns begrenzt werden, so, daß wenn etwa das Ideal realisiert ist, die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und so ins Unendliche. Das Ideal gilt also immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee selbst, welche im Reflektieren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progressus realisiert werden."

Verschiedene Fragen drängen sich bei der Betrachtung dieser Worte auf: Wenn die logische Struktur der Idee die gleiche wie die des Ideals wäre, müßte dann nicht die Idee das Ich ebenso begrenzen, wie die Idee durch das Ideal ihre Einschränkung erfährt? Wenn ferner das Ideal die Idee zum Zwecke ihrer „in einem unendlichen Progressus" stattfindenden Realisierung determiniert, bedarf es dann nicht eines Ideals zweiten Grades, durch welches das Ideal ersten Grades zum Zwecke seiner Realisation im Unendlichen ebenso begrenzt wird wie die Idee durch das Ideal ersten Grades? Denn die Idee als Begrenzungsobjekt erfordert doch als ihr Korrelat ein Begrenzungssubjekt, das jenen Unendlichkeitscharakter aufweist, den sie selbst besitzt? Und muß nicht die gleiche Unendlichkeitsgeltung für alle Ideale gefordert werden, da sie ja alle zum Zwecke ihrer gegenseitigen Realisierung korrelativ aufeinander angewiesen bleiben? Ist aber dann nicht die Idee ebenso gegenüber dem Ich ein Ideal, wie das Ideal eine Idee gegenüber dem ihm unterstehenden Ideale zweiten Grades? Mit welchem Rechte kann

also Schelling dem Ideale nur eine Bedeutung für den „gegenwärtigen Moment des Handelns“ zubilligen? Liegt hier nicht eine Verwechslung des empirischen Ideals mit dem transzendentalen vor?

Man könnte freilich erwidern, Schelling denke gar nicht an eine absolute Endlichkeit des Ideals, sondern er wolle auch hier nur generell die wertlogische Differenz zwischen Idee und Ideal zum Ausdruck bringen, so daß der Begriff des Ideals in jenem Zusammenhange nicht das empirische Einzelideal, sondern das funktional wirkende Gesamtideal im Auge hätte. Wie aber kann dann mittels dieses Idealbegriffs an eine Realisierung der Idee bzw. des Ichs gedacht werden? Ist bei dieser Interpretation des Ideals nicht jede Art von Verwirklichung, auch die asymptotische, ausgeschlossen? Kant würde sagen, das soll auch so sein, weil ja das Ideal im Sinne des Typus-Begriffes gerade die auf empirischem Wege unvollziehbare Erfüllung des Sittengesetzes für alle Zeiten festlegen will, denn für Kant ist die Erfüllung der Idee eine intelligibele Angelegenheit. Anders aber steht die Sache bei Schelling, der an eine Verwirklichung der Idee durch das Ideal im positiven Sinne denkt. Wie ist dann trotz des negierenden Idealcharakters der Übergang von der Freiheit zur Kausalität möglich? Wie kann also das Ideal in jeder Einzelhandlung gleichzeitig negativ und positiv wirken?

Die Antwort, die Schelling auf diese Fragen erteilt, kann nur eine psychologische oder eine metaphysische sein, weil sich eine transzendentale schon durch die Fragestellung als solche verbietet. Denn die Frage der Vereinigung zwischen Freiheit und Sollen kann nur deduktiv gefordert, aber niemals kausallogisch bewiesen werden. Tatsächlich erteilt Schelling zunächst eine psychologische Auskunft, indem er aus dem ewigen Gegensatze zwischen der Unendlichkeit der Idee und der Endlichkeit des Ideals das ewige Freiheitsstreben des Ichs ableitet, diesen Gegensatz zu überwinden (370): „Dadurch allein, daß die Freiheit in jedem Moment begrenzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, ist das Bewußtsein der Freiheit, d. h. die Fortdauer des Selbstbewußtseins selbst möglich. Denn die Freiheit ist es, welche die Kontinuität des Selbstbewußtseins unterhält.“

Im Sinne Kants wäre diese Antwort trotz ihres psychologisierenden Charakters ausreichend, weil für ihn die Frage nach dem Wie der Realisation kein Interesse hat, denn der Typus lehnt eine solche Fragestellung ab, wenn auch Kants Ausführungen (III, 396) eine andere Deutung zulassen.

Für Schelling jedoch läßt diese Auskunft noch immer die Frage offen (375), „wie denn nun jener Übergang wirklich geschehe, d. h.

wie, und unter welchen Bedingungen ich genötigt sei, einen solchen vorzustellen". „Daß ein solcher Übergang überhaupt nicht geschehen könne," fährt Schelling fort, „ohne eine beständige Beziehung zwischen dem Ideal und dem ihm gemäß bestimmten Objekt . . . versteht sich von selbst, und wir gehen daher sogleich zur Hauptaufgabe dieser Untersuchung." Diese Hauptaufgabe lautet: Wie kann die objektive Welt durch freies Handeln bestimmt werden?

Daß die Beantwortung dieser Frage im Sinne der Identitätsphilosophie erfolgen würde, läßt sich bei einem Systematiker wie Schelling als selbstverständlich annehmen: Der Gegensatz zwischen Anschauen und Handeln, zwischen Ich und Objekt existiert nicht im objektiven Sinne, denn Handeln und Anschauen sind ursprünglich ein und dasselbe.

Es erübrigt sich, hier in eine Kritik dieser Anschauung einzutreten. Aber die Tatsache, daß sie überhaupt als Lösung für das in Frage stehende Problem angesehen werden konnte, beweist zur Genüge, wie stark die Abweichung des Schellingschen Ideals vom Kantischen ist; denn für den Kantischen Standpunkt bedeutet eine derartige Identität die denkbar schlimmste Desavouierung jenes Ideals, das in der ewigen Ablehnung dieser Identität seine funktionale Aufgabe erblickt,

Druck von F. E. Haag, Melle i. H.

